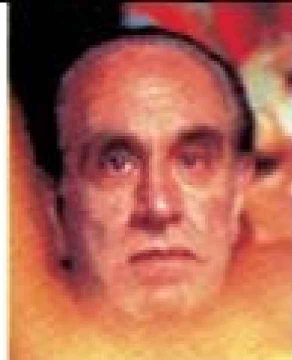


JULIUS
EVOLA

CAVALCARE LA TIGRE



Con un saggio
introduttivo di
STEFANO ZECCHI



MEDITERRANEE

Cavalcare la tigre

Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione

JULIUS EVOLA

Settima edizione corretta e con una Appendice
Saggio introduttivo di Stefano Zecchi

Opere di Julius Evola
a cura di Gianfranco de Turris



CAVALCARE LA TIGRE

I ed.: Vanni Scheiwiller – All'Insegna del Pesce d'Oro, Milano, 1961.

II ed. riveduta: Vanni Scheiwiller – All'Insegna del Pesce d'Oro, Milano, 1971.

III ed.: Vanni Scheiwiller – All'Insegna del Pesce d'Oro, Milano, 1973. Ristampa: 1980.

IV ed.: Società Editrice Il Falco, Milano, 1981.

V ed. corretta e con una Appendice nelle "Opere di Julius Evola": Edizioni Mediterranee, Roma, 1995.

VI ed. corretta e con una Appendice nelle "Opere di Julius Evola": Edizioni Mediterranee, Roma, 2000. Ristampe: 2004, 2006, 2008.

VII ed. corretta e con una Appendice nelle "Opere di Julius Evola": Edizioni Mediterranee, Roma, 2009.

Ed. francese: Chevaucher la tigre, Editions de la Colombe, Parigi, 1964; II ed.: Guy Trédaniel, La Maisnie, Parigi, 1982.

Ed. spagnola: Cabalgar el tigre, Ed. Laberinto, Barcellona, 1987; II ed.: Ediciones de Nou Art Thor, Barcelona, 1992.

Ed. tedesca: Den Tiger reiten, Arun-Verlag, Engerda, 1997; II ed.: Verlag Zeitewenden, Radenberg, 2006.

Ed. americana: Ride the Tiger, Inner Tradition, Rochester, 2003.

Ed. cèca: Jezdit na tygru, Nakladatelstvi Triton, Praga, 2009.

III ed. corretta: Edizioni Mediterranee, Roma 2007.

In copertina:

Julius Evola fotografato da Stanislao Nievo (1968).

Chang Tao Ling, Primo Maestro Celeste della gerarchia taoista (stampa popolare).

Sulla sua spada sono raffigurate le sette stelle dell'Orsa Maggiore.

La tigre si cavalca ma soltanto se si hanno le capacità e le virtù per farlo.

ISBN 978-88-272-2315-4

Prima edizioni digitale 2013

Edizioni Mediterranee

Via Flaminia, 109 - 00196 Roma

www.edizionimediterranee.net

Versione digitale realizzata da Volume Edizioni srl - Roma

Conversione pdf: FS, 2020

Nota del Curatore

Cavalcare la tigre (1961) è il libro più realista e più pessimista scritto da Julius Evola (egli stesso userà parole quasi simili parlandone nell'autobiografia *Il cammino del cinabro*, 1963), anche se non per questo rassegnato, rinunciatario o passivo. È anche il libro di Evola che è stato più malcompreso e male interpretato rispetto ai molti altri da lui scritti, quello su cui vi sono stati più equivoci fin dal suo primo apparire tra i lettori cui erano diretti, e poi in seguito – dieci o venti anni dopo – tra coloro che ne hanno fatto oggetto di analisi "ideologica" esterna. L'aspetto del pessimismo – che riguarda la sua genesi – verrà affrontato in questa Nota; il secondo, riguardante più propriamente la sua errata interpretazione, nonostante le messe in guardia e le precisazioni dello stesso autore, sarà esaminato nell'Appendice.

Il "pessimismo" di *Cavalcare la tigre* ed il suo invito ad "applicarsi al problema puramente individuale" (come Evola afferma ne *Il cammino del cinabro*) è sembrato a molti, già all'epoca della sua iniziale pubblicazione, e spesso ancora oggi, in contraddizione con altre indicazioni fornite in precedenti opere, soprattutto *Gli uomini e le rovine* (1953), sulle cui pagine si trovavano indicazioni per così dire "generali" dopo averne indicato i presupposti "teorici". È vero il contrario, invece. I due saggi non sono in contrapposizione fra loro, viceversa li si deve considerare complementari in quanto entrambi esplicitamente *dottrinari*, anche se a livelli e per lettori diversi. Ricostruendone la genesi, si può dimostrare che questa era proprio l'intenzione dell'autore.

Entrambi hanno origine da un lato nello stato d'animo e nelle convinzioni che si era fatto Evola al suo ritorno in Italia alla fine del 1948, dall'altro nelle idee espresse negli articoli che iniziò a pubblicare su varie riviste a partire dal settembre 1949, quando era ancora ricoverato in clinica a Bologna, specie quelli su *Imperium* (maggio, giugno, luglio 1950), e che subito dopo rifuse e ampliò in un opuscolo, a cura della stessa rivista, che avrebbe dovuto chiamarsi *Schieramenti* e che alla fine prese il titolo di *Orientamenti* (1950).

Ora, il fatto che nel 1997 gli eredi del notaio trapanese Giovanni Barresi (1925-1996) abbiano consegnato, secondo le volontà di questi, alla Fondazione "Julius Evola" le quattro lettere indirizzategli dal filosofo nel periodo 1948-1951, chiariscono definitivamente l'enigma di come i due libri nacquero, ed il particolare che vennero pensati insieme. Nella prima del 17 dicembre 1948 dall'ospedale di Bologna, Evola accetta l'idea del giovane siciliano di metter su una antologia dei suoi "scritti politici", pur intendendo il termine "politico in una certa relatività", in quanto – spiega – "oggi non vi è nulla, assolutamente nulla che si possa adattare per formulazioni propriamente 'politiche'. Sarà dunque solo possibile una posizione dottrinale, da servire più per la vita interna che non per una azione in questo mondo di rovine". Dunque, come si vede, il nucleo di *Cavalcare la tigre* sta in una posizione che risale proprio all'inizio del ritorno in patria e alla vigilia della ripresa della sua attività pubblicistica.

Nella quarta e ultima lettera, scritta da Roma il 26 novembre 1951, sei giorni dopo l'assoluzione piena al cosiddetto "processo dei FAR" e la conseguente scarcerazione, due affermazioni inedite e fondamentali illuminano in modo conclusivo la situazione e la sequenza degli avvenimenti. La prima: "L'idea dell'antologia politica è stata sostituita – con vantaggio, credo – da quella di un nuovo libro, a cui sto lavorando 'Gli uomini e le rovine', ove si tratta appunto di una serie di deduzioni sul piano politico, adeguatamente organizzata". Infatti, Evola aveva deciso di aderire alla richiesta del gruppo di giovani che si era radunato intorno a lui, dopo averlo conosciuto attraverso i suoi libri scoperti nel periodo 1948-1950, e di riorganizzare in forma più approfondita gli "undici punti" di *Orientamenti*, come ha ricordato Fausto Gianfranceschi nel suo contributo alle *Testimonianze su Evola* (Edizioni Mediterranee, 1973).

Il risultato fu il citato *Gli uomini e le rovine* che, in corso di elaborazione ancora alla fine del 1951 (in una lettera a Carl Schmitt del 15 dicembre 1951 Evola dice che "sta attualmente lavorando" a questo "saggio"), a causa della forzata interruzione per i sei mesi trascorsi nel carcere Romano di Regina Coeli, venne completato nel 1952 (estratti apparvero su alcune testate) e pubblicato nel 1953 per le Edizioni dell'Ascia di Roma. Tra le opere annunciate come di prossima pubblicazione sul frontespizio del libro, e su quello di *La crisi del mondo moderno* di René Guénon uscito lo stesso anno, c'è *Cavalcare la tigre*. Non solo: in quella edizione del 1953 de *Gli uomini e le rovine* Evola effettua tre precisi rimandi in nota ai capitoli 4 e 8 di *Cavalcare la tigre*.

Era, quest'ultimo, in fase di realizzazione o scritto solo in parte? Le ipotesi avanzate in precedenza sono superate e risolte da due documenti: intanto dalla seconda affermazione del filosofo nella lettera a Barresi citata poco sopra: "Sullo Jünger in genere vi è un saggio nel mio libro 'Cavalcare la tigre', per il quale non si è trovato ancora un editore adeguato". Quindi un nuovo documento rintracciato da Marco Iacona presso il Tribunale di Roma nel fondo dell'antico "processo dei FAR": una lettera di Angelo Berenzi, redattore del settimanale milanese *Meridiano d'Italia* diretto da Franco Servello, che scrive ad Evola il 18 maggio 1951, sei giorni prima del suo arresto durante il quale la missiva verrà sequestrata dalla Polizia (ed alla quale probabilmente non fece in tempo a rispondere): "Quanto al libro 'Cavalcare la tigre', io l'ho passato in visione, come Vi avevo già detto, al dott. De Simone, titolare delle Edizioni Europee. Egli, che non lo ha letto tutto ma a sufficienza per farsene un'idea, mi ha dichiarato che gli piace e che lo pubblicherebbe volentieri, senonché gli è impossibile inquadrarlo, per il suo genere, in una delle collane già iniziate. Bisognerebbe iniziare una collana nuova, per esempio, mi diceva di 'Itinerari spirituali' (…) Per mio conto desidero leggere l'intero manoscritto prima di restituirlo a Pistoni (…)".

Il che, né più né meno, vuol dire: che *Cavalcare la tigre* era già completo nell'aprile 1951, quando Evola lo inviò all'amico Goffredo Pistoni alla ricerca di un editore a Milano; che quindi era stato scritto fra l'inizio del 1949 (data della prima lettera a Barresi) e i primi mesi del 1951 (data della lettera di Berenzi); che sin da allora era inteso non come un testo "politico", ma tale da far parte di una collana di "itinerari spirituali". Del resto il filosofo come suo solito anticipava le cose: il libro era indicato "di prossima pubblicazione" nell'elenco delle sue opere che appare nella seconda edizione di *Rivolta contro il mondo moderno* stampato da Bocca nell'aprile 1951 e distribuito a maggio (lo si legge in altra parte della lettera di Berenzi). Il tentativo con le Edizioni Europee non andò evidentemente a buon fine, ed ecco perché Evola scrive di non aver "trovato ancora un editore adeguato" il 26 novembre 1951 a Barresi.

Queste informazioni capovolgono ogni interpretazione precedente e mettono invece in risalto non solo la complementarietà fra i due testi, cosa da noi sottolineata ormai dal 1995, ma la preminenza data dal filosofo alle tesi sostenute in *Cavalcare la tigre*, scritto per primo, anzi prima opera inedita (non semplice ampliamento o riscrittura) da lui realizzata nel dopoguerra, rispetto a quelle de *Gli uomini e le rovine*. Evola non si è mai soffermato su questi particolari cronologici, non ritenendoli evidentemente importanti, neanche nella sua autobiografia, anche se sono oggettivamente essenziali per capire il suo pensiero e le sue intenzioni.

Dunque, primo punto. I due libri, impostati nello stesso periodo di tempo, 1949-1952, nelle intenzioni di Evola si rivolgevano a due tipi di lettori, *pur restando entrambi sul piano dottrinale*: coloro i quali intendevano operare *all'interno*, sul piano "personale", interiore; e coloro i quali volevano agire *all'esterno*, sul piano "generale", politico. Il che non era altro che un tener conto della duplice "disposizione", della duplice personalità che Evola riconosceva già in se stesso, come rivela nelle pagine iniziali de *Il cammino del cinabro*: "il naturale distacco dall'umano", e cioè "l'impulso alla trascendenza" da un lato; la "disposizione da *kshatriya*", e cioè rivolta all'azione, dall'altro. Ecco, in sintesi, i due tipi umani cui, nelle intenzioni di Evola, dovevano indirizzarsi i suoi due libri sin dalla fine degli Anni Quaranta-inizio Anni Cinquanta. Evidentemente in quell'epoca vedeva intorno a sé dei giovani che nei contatti diretti, negli incontri a Bologna e a Roma, negli scritti che essi pubblicavano, manifestavano entrambe le tendenze e senza privilegiare l'una o l'altra, anche perché convivevano in lui stesso, ma probabilmente considerando più immediato e urgente risolvere il problema *interiore*, pensò di scrivere delle opere tra loro complementari e non in contrasto.

Sta a dimostrarlo quanto si legge sin dalla prima edizione, del 1961, di *Cavalcare la tigre*, là dove si spiega che nell'attuale "mondo moderno", quello uscito "dopo gli ultimi sconvolgimenti mondiali", si possono individuare due tipi di "uomini che sono per così dire in piedi fra le rovine e fra la dissoluzione, i quali, più o meno consapevolmente, è a quell'altro mondo che appartengono", cioè al mondo della Tradizione: da un lato c'è "una piccola schiera [che] sembra disposta a battersi anche su posizioni perdute, e quando essa non fletta, quando non scenda a compromessi per la seduzione esercitata da tutto ciò che potrebbe condizionare un qualche loro successo, la sua testimonianza è valida". Per costoro – è logico dedurlo – è stato scritto *Gli uomini e le rovine*. Da un altro lato ci sono coloro per i quali "si tratta invece di isolarsi completamente, cosa che però richiede disposizioni interne ed anche condizioni materiali privilegiate che ogni giorno si fanno sempre più rare. Aggiungeremo i pochissimi che nel campo intellettuale possono affermare i valori 'tradizionali', al di fuori di ogni scopo immediato, tanto da svolgere un''azione di presenza' (…). Ciò non risolve però il problema pratico personale, quando non si tratta di coloro cui è dato di isolarsi materialmente, ma di uomini che non possono o non vogliono

tagliare i ponti con la vita attuale, che perciò si trovano dinanzi al problema dell'atteggiamento da prendere nell'esistenza, già in ordine a quanto si riferisce alle reazioni e alle relazioni umane più elementari". Per costoro, vale a dire per coloro i quali non hanno la possibilità di "isolarsi completamente" (anche da un punto di vista materiale, concreto), o "non possono o non vogliono tagliare i ponti con la vita attuale" e quindi sono a quotidiano contatto con il "mondo moderno", ma allo stesso tempo non vogliono o non hanno la capacità di rivolgersi all'"azione", è stato scritto *Cavalcare la tigre*.

Secondo punto. Fra il progetto, la compilazione e la effettiva pubblicazione di quest'opera trascorsero più di dieci anni. Un periodo lungo in cui molte illusioni che Evola aveva cominciato a coltivare nel 1949 caddero: naturale, quindi, che, se rimasero le iniziali intenzioni per cui il saggio era stato scritto, si modificarono – probabilmente anche in modo profondo – il tono generale e le prospettive, anche se, mancando termini di riferimento e di confronto (ad esempio, un eventuale dattiloscritto originale o le bozze corrette da Evola, che forse potrebbero trovarsi nel Fondo Giovanni e Vanni Scheiwiller), non potremo mai sapere in qual misura. Da qui, il pessimismo esplicito e il disincanto che traspaiono nel 1961 e che tanto colpirono i lettori. Scrive infatti Julius Evola nel 1963 ne *Il cammino del cinabro*, riferendosi a quello che, uscito due anni prima, era il suo ultimo libro: "In essenza, esso corrisponde al bilancio negativo che ho dovuto trarre dalle mie esperienze e ad una visione realistica della situazione generale, cioè al convincimento che nulla può essere fatto per provocare una modificazione di rilievo in questa situazione, per agire su processi che ormai, dopo gli ultimi crolli, hanno un irrefrenato corso. In particolare, l'incentivo a scrivere il libro mi è stato dato anche da varie persone che mi avevano seguito nella fase 'tradizionale', che avevano pertanto riconosciuto il superiore diritto di un sistema dell'esistenza e della società che riflettesse i valori della Tradizione quali li avevo messi in luce soprattutto in *Rivolta contro il mondo moderno*, ma che si domandavano che cosa mai si potesse fare in seno a un mondo, ad una società e ad una cultura come quelle ormai stabilizzatesi all'epoca attuale. Evidentemente, a costoro vi era solo da indicare un diverso orientamento. Bisogna abbandonare ogni fine costruttivo esteriore, reso irrealizzabile da un'epoca di dissoluzione come la presente, bisogna applicarsi al problema puramente individuale consistente essenzialmente nel far sì che 'ciò su cui io non posso nulla, nulla non possa su di me'". Tanto è vero che, basandosi su tali assiomi, costoro possono addirittura "fare politica", anche se in un modo tutto particolare, cioè ricorrendo a quell'atteggiamento spirituale e interiore definito *apolitia* e di cui così chiaramente Evola parla nelle pagine seguenti: "L'*apolitia*, il distacco, non comporta necessariamente conseguenze particolari nel campo dell'attività pura e semplice (…). Come qui viene concepita, l'a*politia* non crea dunque nessuna speciale pregiudiziale nel campo esteriore, non ha per corollario necessario un astensionismo pratico. L'uomo veramente distaccato non è né l'*outsider* professionale e polemico, né l''obiettore di coscienza', né l'anarchico (…). Potremmo parlare, in questi casi, di un impegno volontario che concerne la 'persona', non l'essere, per cui anche associandosi si resti isolati (…). Esclusa, in termini esistenziali, sarà solo la possibilità di agire essendo presi e mossi da un qualsiasi mito politico o sociale dei nostri giorni (…). *Apolitia* è la distanza interiore irrevocabile da questa società e dai suoi 'valori'; è il non accettare di essere legati ad essa per un qualche vincolo spirituale o morale. Ciò restando fermo, con un diverso spirito potranno anche essere esercitate le attività che in altri presuppongono invece tali vincoli".

Da quanto scrive Evola si dovrebbe dedurre che, mentre *Gli uomini e le rovine* gli venne sollecitato dai giovani conosciuti dal 1949, *Cavalcare la tigre* deve esserlo stato da "varie persone" che gli erano state vicine (o che lo avevano letto) negli Anni Trenta, cioè nella "fase tradizionale", una volta tornato nel "mondo di rovine" del dopoguerra. Forse non sapremo mai di chi si trattò. Certo che una volta tramontata la possibilità di pubblicare il saggio con le Edizioni dell'Ascia che pur lo avevano annunciato, Evola dovette attendere l'incontro con il giovane editore Vanni Scheiwiller per darlo alle stampe: nel frattempo, come si è detto, erano cadute varie illusioni, la principale delle quali, anche se ben fondata e sviluppatasi all'inizio, era stata quella di creare una corrente "spiritualista" all'interno del maggior partito della destra italiana, il MSI, per tentare di influenzarlo in senso "tradizionale". Una sua esplicita intenzione evidenziata dal tipo di collaborazioni – e dagli argomenti in esse affrontati, sia polemici che dottrinali – sulle varie testate soprattutto giovanili di quell'area a partire proprio dal 1949: *Il Nazionale*, *Rivolta ideale*, *La sfida*, *Meridiano d'Italia*, *Imperium*, poi anche sul quotidiano ufficiale del partito, *Il Secolo d'Italia*, ma solo nel 1952-53. Nella lettera del 18 settembre 1949 a Giovanni Barresi Evola era stato chiaro: "Se riceve regolarmente 'Rivolta [ideale]' e così pure il foglio equivalente milanese 'Meridiano d'Italia' avrà visto che, dall'ultimo numero, vi ho iniziato la collaborazione, però con lo pseudonimo 'Arthos' già usato in 'Vita Italiana'. Non credo opportuno impegnare senz'altro il mio nome prima che nel MSI varie cose si chiariscano e, soprattutto, prima che si organizzi un gruppo affiatato e qualificato che tratti un ordine superiore di problemi di là dalle polemiche spicciole e di partito".

Tutto ciò si vanificò nel 1956, quando a novembre si svolse il quinto congresso del MSI a Milano caratterizzato dallo scontro fra la "sinistra" di Almirante e la "destra" di Michelini e Romualdi, i quali in ottobre avevano fatto uscire il quotidiano *Il Popolo italiano*, alla cui "terza pagina" Evola collaborava. Però, molti (non tutti) dei giovani che erano stati vicini ad Evola ed avevano costituito la corrente "spiritualista" del partito si schierarono dalla parte di Almirante: questi risultò sconfitto e la corrente di Ordine Nuovo uscì dal MSI.

Il clima era tale che su *Il Popolo italiano* del 10 marzo 1957 Evola pubblicò un elzeviro intitolato proprio *Cavalcare la tigre* in cui esplicitava per la prima volta questo punto di vista applicandolo sia al piano personale che generale. Il pessimismo si andava approfondendo, come dimostra la "nota dell'autore" scritta dieci anni dopo per la seconda edizione de *Gli uomini e le rovine* (1967) e che ricostruisce l'atmosfera politica ed esistenziale di quel momento: "Il presente libro fu scritto non senza relazione con una determinata situazione italiana. Nel 1953, quando uscì in prima edizione, sembrava che in Italia fossero presenti le condizioni per dare inizio alla formazione di uno schieramento di Destra: di Destra non nel senso politico, ma anche e anzitutto ideale e spirituale. Così non avevo ritenuto inutile formulare i principi, i valori e le linee principali di una dottrina dello Stato da servire per questo eventuale schieramento, non nell'idea di una loro possibile assunzione e realizzazione, ma essenzialmente nell'intento di indicare una direzione di marcia (…). Purtroppo le possibilità che sembrava si delineassero non hanno avuto sviluppo alcuno e il processo di franamento politico e morale dell'Italia è continuato". Insomma, un saggio di dottrine politiche.

Quindi abbandonare i fini "esteriori" e preoccuparsi di quelli "personali". Un libro, *Cavalcare la tigre*, come quelli di Nietzsche, "per tutti e per nessuno": "Il libro è dedicato a chi non può o non vuole staccarsi dal mondo attuale, che è pronto ad affrontarlo e a viverci persino nelle forme più parossistiche senza però cedere interiormente, mantenendovi la propria differenziata personalità", così si chiarisce ancor meglio ne *Il cammino del cinabro*. Una visione pessimistica, come si è detto all'inizio, ma né passiva né rinunciataria.

Questo – dunque – per il pessimismo. L'altro aspetto del saggio è l'estremo, crudo realismo che non concede nulla di consolatorio. Esso deriva dal fatto che l'autore adotta (e invita i destinatari della sua opera ad adottare) un criterio di valutazione e giudizio che si rifà alla tedesca *Neue Sachlichkeit*, la Nuova Oggettività, vale a dire una visione chiara, distaccata e – appunto – oggettiva dell'esistenza, la quale produce "una incapacità positiva esistenziale a soggiacere ancora ai miti di qualsiasi genere essi siano" (ovviamente i falsi miti della Modernità), in modo "da dar luogo a una forma di comportamento adeguata, nell'uomo libero, alle strutture oggettive del mondo contemporaneo" e da adempiere "il compito di capovolgere nel positivo ciò che deriva dall'esperienza del mondo più moderno". È, in pratica, l'applicazione alla contemporaneità delle teorie esposte in libri come *La Dottrina del Risveglio* (1943), la cui nuova edizione apparirà nel 1965, cioè tra la prima edizione di *Cavalcare la tigre* e la seconda de *Gli uomini e le rovine*.

Nell'èra ultima, nel *kali yuga*, quello che Evola chiama "uomo differenziato" o "uomo libero", cioè legato intimamente ad una dimensione trascendente e quindi alla Tradizione, sa che non ci si può fare alcuna illusione; allo stesso tempo però non viene travolto dall'angoscia esistenziale e dalla frustrazione, compie il proprio dovere sino in fondo, fa quel che deve essere fatto, proprio perché il suo sguardo interiore limpido e sgombro da residui e condizionamenti gli fa vedere come stanno realmente le cose nel mondo in cui è, nonostante tutto, costretto a vivere. Non è dunque un messaggio disperato e disperante (cioè nichilista) quello che Evola lascia come suo vero e proprio "testamento spirituale". Tale infatti si può considerare il libro, tenendo conto anche di quanto il filosofo scrisse, sempre ne *Il cammino del cinabro*, "fonte autentica" cui è indispensabile rifarsi per comprenderne le vere intenzioni: "*Cavalcare la tigre*, sotto certi aspetti riflette la mia stessa via; le massime e gli orientamenti in esso indicati sono anche quelli che, in genere, mi sono sforzato di seguire nella mia esistenza (…). Con questo libro si chiude un ciclo, nel senso che in un certo modo io sono tornato alle posizioni di partenza, a quelle verso le quali nella mia prima gioventù mi aveva spinto un impulso profondo, seppure non sempre cosciente, portandomi ad una negazione radicale del mondo e dei valori esistenti, fino al punto-zero proprio al dadaismo, come a quel tempo io l'avevo interpretato e vissuto". Con una diversità essenziale fra gli Anni Dieci e gli Anni Sessanta: nel mezzo vi è un cinquantennio di speculazioni e di esperienze e di acquisizioni concettuali che hanno modificato il fondo della personalità: "Quando gli avvenimenti ultimi hanno fatto chiaramente apparire l'assoluta inutilità di ogni sforzo ricostruttivo, insieme al generale, irreversibile carattere di dissoluzione proprio a questa fine di ciclo, si è ripresentato lo stesso problema del periodo di crisi di dopo la prima guerra mondiale: con la differenza, però, della presenza, per affrontarlo positivamente, di ciò che di inalienabile è stato acquistato attraverso tutte le esperienze

successive, vissute in campi così diversi, partendo da una immutata tendenza di base".

Insomma, ormai dovrebbe essere chiaro: *un periodo di crisi da affrontare positivamente*. Si va allora oltre il nichilismo, questa malattia del mondo moderno: Evola, come mette ben in evidenza Stefano Zecchi nella sua introduzione, ci offre gli strumenti adatti per combatterlo e superarlo, quasi un "manuale" di salvezza interiore, spirituale, per uscire indenni dai marosi e dai "crolli" del mondo moderno. Quasi un manuale degno di essere posto accanto a quelli degli stoici, come ha sottolineato Piero Di Vona. Un libro per tutti e per nessuno, ma anche un libro da leggere e rileggere perché ogni lettura ne fa scoprire un aspetto nuovo (ad esempio, quello di un Evola profondamente e seriamente "ambientalista", secondo una definizione oggi di moda), ma anche un libro denso, complesso ed impegnativo e che può essere "equivocato": nella sostanza, però, un libro *positivo*.

Per la sesta edizione di *Cavalcare la tigre* ci si è basati sulla ristampa 1980 della terza edizione (pubblicata da Scheiwiller nel febbraio 1973 in 2000 copie). La seconda edizione (Scheiwiller, gennaio 1971, in 1500 copie) si era esaurita in appena due anni grazie al fenomeno della "contestazione" e all'accostamento del nome di Evola a quello di Marcuse. Le precedenti 1500 copie della prima edizione, uscita sempre presso Scheiwiller in un tipico piccolo formato nel novembre 1961, avevano impiegato invece un decennio a vendersi. Dopo il 1980 l'editore milanese concesse alla Società Editrice Il Falco di approntare una quarta edizione che uscì in 1000 copie nel febbraio 1981. Regolarmente richiesto nei quindici anni sino al 1995, il libro è risultato sempre disponibile e si sa per certo che ne sono state eseguite diverse e non valutabili quantitativamente ristampe anastatiche "pirata".

La quinta edizione, per la quale il controllo con la prima del 1961 aveva permesso di risolvere alcuni dubbi, si è a sua volta esaurita in cinque anni, a dimostrazione dell'importanza dell'opera ancora oggi. Rispetto ad essa la sesta edizione ha visti corretti vari refusi, controllata e aggiornata la bibliografia, aggiunte alcune note, rivisto l'indice dei nomi e soprattutto riscritta la Nota del Curatore in base alle acquisizioni che hanno consentito la trasformazione in certezza delle ipotesi avanzate nel 1995. Anche il testo dell'Appendice è stato in alcuni punti corretto e aggiornato: essa peraltro ha costituito lo spunto e la base teorica per scrivere il nostro libro *Elogio e difesa di Julius Evola. Il Barone e i terroristi* (Edizioni Mediterranee, 1997), dedicato interamente al problema, là condensato di necessità in poche pagine.

Questa settima edizione esce dopo che la sesta si è esaurita in quattro anni e dopo altre tre ristampe ogni due anni, a dimostrazione della continua fortuna dell'opera al di la di ogni demenziale demonizzazione. Nuove informazioni che confermano le nostre tesi sono state aggiunte nella presente Nota, i riferimenti bibliografici sono stati aggiornati e arricchiti, gli ultimi refusi corretti, rivisto l'Indice dei nomi, nell'Appendice si offrono nuovi e recenti riferimenti, sempre a conferma delle nostre argomentazioni, oltre alla sconsolata constatazione che certi tristi luoghi comuni sono durissimi a morire, complice il nuovo clima bipartisan del "politicamente corretto".

G.d.T.

Roma, marzo 2009

Il curatore ringrazia, per l'aiuto dato nella preparazione delle diverse edizioni, Alessio De Giglio, Sebastiano Fusco, Alessandro Grossato, Marco Iacona, Riccardo Paradisi, Giuseppe A. Spadaro, Mario Trubiano. Inoltre, la famiglia Barresi per aver fatto pervenire alla Fondazione Evola le conclusive lettere inviate dal filosofo al loro congiunto.

Evola, o una filosofia della responsabilità contro il nichilismo

Stefano Zecchi

Viviamo in un'epoca di dissoluzione e di rovine. Julius Evola pronunciava questo giudizio agli inizi degli Anni Sessanta, quando le tensioni culturali privilegiavano orientamenti del tutto diversi: la cultura marxista discuteva al suo interno tra sostenitori dell'ortodossia stalinista, molto forti nelle strutture del Partito Comunista, cioè nelle reti della sua editoria e dei suoi centri di propaganda, e innovatori del marxismo che avevano trovato nella casa editrice Einaudi il luogo di dibattito più raffinato. All'esterno essa si contrapponeva alla dottrina sociale della Chiesa e al liberalismo, ormai al tramonto con il declino dell'influenza crociana tra intellettuali e professori delle scuole e delle Università. In ogni caso, era assolutamente marginale la linea di pensiero che giudicava in crisi la tradizione culturale europea attraverso l'analisi dei comportamenti sociali e delle forme di organizzazione politica, mentre era dominante la convinzione, anche se espressa con modalità e orientamenti ideali diversi, che fosse necessario continuare a impegnarsi nell'elaborazione di strategie emancipative e progressiste.

Oggi siamo drammaticamente consapevoli che l'idea di Europa è un simulacro economico senza identità culturale, senza reale consapevolezza della sua tradizione. È ancora possibile pensare all'Europa come alla Tradizione dell'Occidente? La domanda fa sorridere: è accettabile perché fin dai libri delle scuole elementari viene raccontata

ai bambini l'importanza dei latini, ma ci si ferma lì, a una cultura, appunto, elementare che viene accantonata da una visione più complessa, scientifica, della storia contemporanea. Lo spirito della scienza e della tecnica moderna disgrega il valore delle origini da cui si forma una tradizione culturale e consegna il potere di guida della formazione culturale e civile ai laboratori e ai centri di ricerca scientifica.

Tutta la letteratura filosofica che affronta la questione del tramonto o del declino dell'Occidente pone quella semplice domanda sul ruolo della Tradizione. Quando nel 1934 esce il volume più impegnativo di Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, erano già molte e importanti le opere che trattavano tale questione: forse la più nota è *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler. Ma nel libro di Evola c'è qualcosa di diverso che non consente di leggerlo – forse difficilmente lo consentirà anche con il trascorrere del tempo – astraendolo dalla sua forte tensione politica e ideologica. La *Rivolta contro il mondo moderno* è un libro "politico" che va letto in modo "filosofico".

Tutta la riflessione di Evola si organizza sulla base di una scelta dualistica senza possibilità di mediazione: l'essere e il divenire, l'invisibile e il visibile, l'intangibile e il tangibile, lo spirituale e il materiale, l'eterno e il tempo. Questo dualismo metafisico consente di comprendere il "dualismo di civiltà", cioè quello che oppone il mondo moderno al mondo tradizionale. Questi due mondi sono "due tipi universali" di *azione* sulla realtà e di costruzione dell'esistenza.

Perché azione? Evola ha sempre cercato il nesso tra comprensione teorica dell'evento e illustrazione delle strategie di comportamento: un nesso vitale, dunque, tra pensiero e azione, come chiaramente viene illustrato da questo volume, *Cavalcare la tigre*. È proprio questo tema essenziale della sua opera che scatena la critica

dell'avversario: una critica che si è più preoccupata di attaccare frammenti sparsi della sostanza ideologica piuttosto che l'impianto teorico della sua filosofia.

Credo che, se il suo pensiero si fosse limitato alla comprensione delle origini e delle cause della decadenza, Evola sarebbe stato accettato come il maggior filosofo antimodernista italiano della prima metà del secolo, senza troppe preoccupazioni per le conseguenze politiche delle sue teorie. Ma contro Gentile e contro Croce, egli definisce un nuovo significato teorico-politico del rapporto pensiero-azione. Era inevitabile che, a questo punto, la filosofia egemone dovesse fermarlo e isolarlo.

La contrapposizione fondamentale, di cui parla Evola, tra "mondo storico" e "mondo della Tradizione", è in realtà una contrapposizione paradossale tra azione nella storia e azione metastorica. La prima è il segno distintivo del mondo moderno che si basa sul concetto di tempo, cioè sulla successione che separa e distingue gli eventi. In questo concetto è rappresentata l'idea di sviluppo, di riscatto teleologico, di emancipazione, di progresso. Insomma, è l'azione in atto che lascia *rovine* al suo passare. La seconda è il segno distintivo della Tradizione, che si basa sul concetto di eterno: l'azione è; è sempre in atto ma non è più espressa in scansioni temporali, bensì spaziali. È l'azione tipica del mito, cioè quella sovratemporale e non-umana.

Ma tra i due mondi, quello della Tradizione e quello della Storia, definiti attraverso il concetto di azione "spaziale" e di azione "temporale", non c'è successione cronologica. Certo, tutta la ricerca di Evola mette in luce come l'abbandono del mondo della Tradizione abbia innescato un irreversibile processo di decadenza dell'Occidente. E si può supporre che, all'epoca della Tradizione, segua cronologicamente quella della Storia, che all'integrità sacra dell'esistenza segua la decadenza.

Questa è, credo, una lettura lecita della sua filosofia, però così non si comprenderebbe il suo carattere eversivo determinato dalla particolare visione eraclitea con cui Evola mette in rapporto i due mondi e, quindi, le due forme dell'azione. La loro opposizione non è stabilita da un "prima" e un "poi", ma da un'opposizione simultanea (cioè non temporale). Il che significa che è sempre in atto un mondo della Tradizione e un mondo della Storia, e che la loro opposizione è sia metafisica, sia reale – nel senso di ciò che definisce socialmente e politicamente la condizione dell'Occidente.

L'azione è il segno di questa ineludibile contrapposizione: l'azione non è Storia e non è atto puro. L'azione è "*polemos*", conflitto in senso eracliteo, luogo dell'origine e principio della scelta. La Storia non potrà mai essere giustificazione dell'evento, e il pensiero non sarà origine metafisica dell'azione. Il pensiero evoliano della "rivolta" è un ideale movimento transitivo dalla Tradizione alla Storia, e da qui nuovamente alla Tradizione e poi ancora alla Storia. È una dinamica che ben si comprende se si riflette su un frammento di Eraclito ricordato da Evola: "Un uomo è un dio mortale e, un dio, un uomo immortale". La filosofia diventa allora testimonianza della necessità del conflitto: "Un silenzioso tener fermo di pochi, la cui presenza impassibile da 'convitati di pietra' serva a creare nuovi rapporti, nuove distanze, nuovi valori".

Cavalcare la tigre può essere letto come un manuale di sopravvivenza, proprio come viene evocato da quelle parole, da chi crede che la società moderna porti al disastro personale e sociale, culturale e politico. Tutta la riflessione di Evola si muove sui fondamenti filosofici da lui esposti in *Rivolta contro il mondo moderno* per affrontare in questo libro la possibilità di definire un particolare tipo umano in grado di mettersi in cammino verso la salvezza. Questo tipo

d'uomo non appartiene interiormente al mondo della decadenza borghese e non cede ad esso: la sua vera patria è il mondo della Tradizione. Se nella sua opera maggiore il concetto di "Tradizione" è per Evola il riferimento ermeneutico essenziale, in *Cavalcare la tigre* esso diventa un originale mezzo d'indagine antropologica. Una civiltà "tradizionale" è quella retta da principi trascendenti, che affermano una definita gerarchizzazione dell'"alto" e del "basso": questa civiltà non può subire la corruzione che investe il mondo borghese, mentre è questo mondo, quello cioè che ha preso forma a partire dalla rivoluzione del Terzo Stato e dalla prima rivoluzione industriale, che subisce la crisi. La Tradizione ha per Evola una sua perennità: è valore, centro di costituzione del valore. Tutto ciò che le è esterno o le si contrappone è destinato alla corruzione. Il mondo e l'uomo non appartenenti alla Tradizione sono destinati alla corruzione (proprio come la materia che si corrompe con il passare del tempo), secondo modalità proprie del movimento storico che si è sviluppato contro la Tradizione. Questa tensione gnostica della filosofia di Evola consente di pensare che il superamento del nichilismo non solo sia cosa possibile, ma anche che lo stesso nichilismo sia il prodotto di un processo storico che si è sviluppato contro i principi della Tradizione. In questo senso il problema di Evola non è l'individuazione di un possibile tipo umano che sopravviva alla rovina della borghesia occidentale, perché il tipo umano della "Tradizione" è unico, è quello che comunque non cederà mai alla corruzione, anche se nella società è espressione di una inconsistente minoranza. Il problema di Evola è mostrare *come* il tipo umano della "Tradizione" si contrapponga al processo di crisi e sia in grado di indicare la strategia di superamento della crisi stessa.

Anche se il nome di Evola è stato più volte accostato a

quello di Spengler, si può comprendere che la concezione ciclica e organica della Storia, nelle sue alternanze di *Kultur* e *Zivilization*, propria del filosofo tedesco, è diversa da quella del pensiero evoliano, che invece nel concetto di Tradizione vede il principio di continuità antinichilista dello sviluppo della cultura e della società. Nichilismo, crisi, negazione sono termini che in questo libro Evola usa con interscambiabilità semantica. "La crisi del mondo moderno", scrive, "potrebbe eventualmente rappresentare, hegelianamente, una negazione della negazione, epperò significa, per un lato, un fenomeno a suo modo positivo. L'alternativa è che questa negazione della negazione sbocchi nel nulla – nel nulla che prorompe da forme molteplici del caos… – ovvero che essa, per gli uomini della Tradizione, crei un nuovo spazio libero, il quale potrebbe eventualmente essere la premessa per una successiva azione formatrice".

Questa utilizzazione interscambiabile di concetti che dovrebbero essere mantenuti entro rigorosi confini, suggerisce tuttavia che Evola ritenga la modernità come un'epoca di transizione che è necessario oltrepassare, trovando adeguate elaborazioni teoriche e opportuni comportamenti pratici. Lo stesso titolo di questo libro è la metafora di una transizione che non può essere elusa, che, consapevoli dei rischi e delle necessità, deve essere affrontata per poter intraprendere il cammino lungo la strada della salvezza. Quando si riesce a cavalcare la tigre, non solo evitiamo il suo assalto, ma anche possiamo domarla o piegarla al nostro volere.

Infatti, l'interpretazione di Evola del nichilismo si basa su una lettura di Nietzsche che privilegia l'aspetto etico su quello metafisico, esistenziale su quello teoretico. La tesi di Nietzsche, "Dio è morto", esprime innanzitutto per Evola un processo di desacralizzazione dell'esistenza che spezza

ogni legame con il mondo della Tradizione, ripercuotendosi nelle forme della vita associativa della nostra contemporaneità. “Contestazione”, “gioventù bruciata”, “beat generation” e altri fenomeni che hanno caratterizzato il tempo del secondo dopoguerra sono passati sotto la lente d’ingrandimento di Evola: ne denuncia le volgarità, le mistificazioni… Moralismo dello studioso ormai isolato dal mondo e immerso nel passato? Tutto il libro *Cavalcare la tigre* potrebbe essere letto come una critica moralistica al costume moderno di un geniale aristocratico che rifiuta la propria realtà. E sotto gli strali di un disprezzo molto privato della cultura filosofica più attuale cadono Husserl e Sartre, ma soprattutto Heidegger, che avrebbe potuto opportunamente essere un decisivo alleato di Evola per comprendere cosa significhi l’imposizione dell’apparato tecnico e scientifico nella modernità. Heidegger è invece interpretato nell’ambito molto riduttivo e inesatto dell’esistenzialismo: se l’esistenzialismo non poteva non essere criticato da Evola, l’oltrepassamento della metafisica heideggeriana non viene da lui preso nella giusta considerazione, sia perché la critica del suo tempo tendeva effettivamente a relegare Heidegger nell’esistenzialismo, sia perché Evola non poteva disporre delle recenti interpretazioni heideggeriane che avrebbero potuto trovarlo come un interlocutore.

Ma moralistica può solo essere una lettura di superficie del testo di Evola. Indubbiamente c’è la condanna del presente che lascia ascoltare, come tema di fondo, la nostalgia del passato: tuttavia è forte e decisiva la tentazione di un pensiero e di un’azione che resiste, che cerca il riscatto, che elabora il pensiero della responsabilità. Il pensiero della responsabilità: credo sia questo il modo migliore per definire in una formula (con tutti i limiti che essa comporta, ma con implicite chiarificazioni) la filosofia

di Evola. Assunzione di una responsabilità teoretica che, dopo aver diagnosticato il fenomeno di crisi, ristabilisce il contatto con una dimensione dell'essere liberato dal soggettivismo finalistico e teistico. Questa è la riduzione al "puro reale", dice Evola, da cui è possibile lo svolgimento dell'azione basata sull'io come essere determinato e come essere in cui è presente la dimensione della trascendenza: "Dopo che tutto è caduto, in un clima di dissoluzione, il problema di un senso incondizionato e intangibile della vita ha un'unica soluzione: appunto l'assunzione diretta del proprio essere nudo in funzione della trascendenza".

Credo che la parte del libro che meglio illustra questa modalità del pensiero di Evola sia quella dedicata all'interpretazione dei fenomeni artistici, dove l'assunzione di responsabilità dell'io nella sua determinatezza storica e nella sua dimensione aperta alla trascendenza appare evidente come critica dell'esistente e come tensione al superamento del nichilismo. Non dimentichiamo la data di composizione di questo libro. Difficile, in quel tempo, pensare l'arte moderna come fenomeno di dissoluzione e non come progetto, oppure come denuncia della mistificazione del processo produttivo capitalista, oppure come interpretazione dell'alienazione borghese: la dissoluzione di cui parla Evola riguarda l'idea e la tradizione europea.

La modernità autonomizza l'arte, la neutralizza di fronte alla sua millenaria identità costruita in rapporto al mondo politico e sociale. Il nostro tempo costruisce la politica totalmente separata da qualsiasi fondamento culturale: questa intuizione di Evola è tanto importante quanto più oggi constatiamo gli effetti nefasti prodotti dalla separazione; e se oggi tale intuizione è divenuta un patrimonio diffuso delle coscienze che credono ancora nella necessità di ristabilire un rapporto di dipendenza della

politica dalla cultura, per sottrarre la politica al comando della tecnica economica, all'inizio degli Anni Sessanta – tempo di pubblicazione del libro – l'alternativa era o l'intellettuale organico in funzione del partito, o l'uomo di cultura che cerca di estraniarsi dalla sfera politica.

Oggi possiamo facilmente registrare le conseguenze di questa eredità: il degrado e la corruzione sia della cultura che della politica, il conformismo degli intellettuali e il consociativismo dei politici. Le convinzioni di Evola possono sembrare un'ingenua chimera, e tuttavia essa è sempre appartenuta a coloro che credono nella necessità che la politica abbia il suo fondamento nella cultura, e che il confronto politico avvenga sulla base del riconoscimento di fronti ideali, non sul tatticismo e sulla pragmaticità delle posizioni. Una cultura, sosteneva Evola, non al servizio dello Stato e della politica, bensì quella in cui "un'unica idea, il simbolo elementare e centrale di una data civiltà, manifesta la sua forza e esercita un'azione parallela congeniale, spesso invisibile, sia sul piano politico, sia su quello del pensiero e delle arti".

Fedele a queste tesi, Evola ci appare come un irriverente iconoclasta, come un grande barbaro che distrugge i simulacri del Novecento: Joyce, Proust, Gide sono espressioni di tendenze "intimistiche", affetti da una "spiritualità femminea che non vuol saperne nulla del piano su cui agiscono le grandi forze storiche e politiche". Analogamente sono considerate le tendenze dell'"arte pura" che cercano soltanto la perfezione formale, ritenendo del tutto irrilevante qualsiasi rapporto con le dinamiche reali del mondo civile. Ma Evola intuisce anche la fine, l'esaurimento dei linguaggi delle avanguardie, cui pur aveva partecipato negli anni giovanili con esiti interessanti, l'assoluta improponibilità di una loro rinnovata rappresentazione nelle arti.

Il tipo d'uomo della Tradizione non può accettare l'arte della crisi come unica possibilità di arte, ma la consapevolezza della crisi gli fa comprendere che all'epoca moderna manca un centro, un significato, un simbolo che possano dare anima e potenza alla realtà sociale e politica. Per Evola questo nichilismo che ha negato la trascendenza e disgregato il valore simbolico della vita, che ha omologato le differenze di valori ed annullato ogni loro gerarchia, non è un destino, secondo la linea di pensiero Nietzsche-Heidegger: è, da un punto di vista politico, etico, estetico, il nemico. Esso va combattuto: "portarsi là non dove ci si difende, ma là dove si attacca". Il nichilismo si attacca usando le armi della Tradizione: solo così lo sviluppo civile può ritrovare il suo orizzonte di senso e cancellare dalla politica la chiacchiera per il consenso, rigenerandone il fondamento culturale come unico luogo per riconoscerne la legittimità dell'azione.

STEFANO ZECCHI

Orientamenti

1. *Mondo moderno e uomini della Tradizione*

Il proposito di questo libro è di studiare alcuni degli aspetti, per via dei quali l'epoca attuale si presenta essenzialmente come un'epoca di dissoluzione, affrontando in pari tempo il problema dei comportamenti e delle forme di esistenza che in una situazione siffatta si convengono ad *un particolare tipo umano*.

Questa restrizione deve essere tenuta ben presente. Tutto ciò che diremo *non* riguarda un uomo qualsiasi dei nostri giorni. Abbiamo invece in vista un uomo che, pur trovandosi impegnato nel mondo d'oggi, perfino là dove la vita moderna è in massimo grado problematica e parossistica, non appartiene interiormente a tale mondo né intende cedere ad esso, e in essenza sente di essere di una razza diversa di quella della grandissima parte dei nostri contemporanei.

Il posto naturale di quest'uomo, la terra in cui egli non sarebbe uno straniero, è il mondo della Tradizione. Tradizione: questa espressione qui è usata in un significato specifico, da noi precisato in altre occasioni[1] , che diverge da quello comune mentre si avvicina alle categorie usate da un René Guénon nell'analisi della crisi del mondo moderno. Secondo questa particolare accezione del termine, una civiltà o società è «tradizionale» quando è retta da principi trascendenti, ciò che è soltanto umano e individuale,

quando ogni suo dominio è formato e ordinato dall'alto e verso l'alto. Di là dalla varietà delle forme storiche, è esistita una essenziale identità o costanza del mondo della Tradizione. Di esso altrove abbiamo cercato di precisare i valori e le categorie essenziali; questi costituiscono le basi per ogni civiltà, società e ordinamento dell'esistenza, da dirsi *normale* in un senso superiore, e retto da un vero significato.

Tutto ciò che è venuto a predominare nel mondo moderno rappresenta l'antitesi precisa di ogni tipo tradizionale di civiltà. E le circostanze stanno a mostrarci in modo sempre più evidente che partendo dai valori della Tradizione (ammesso anche che qualcuno sappia ancora riconoscerli e assumerli) è estremamente improbabile che si possa provocare una qualche modificazione di rilievo nello stato attuale generale delle cose attraverso azioni o reazioni efficaci di un certo raggio. Dopo gli ultimi sconvolgimenti mondiali, a tanto oggi sembra mancare ogni punto di presa sia nelle nazioni che nella stragrande maggioranza degli individui, sia nelle istituzioni e nelle condizioni generali della società che nelle idee, negli interessi e nelle forze predominanti dell'epoca.

Purtuttavia esistono alcuni uomini che sono per così dire in piedi fra le rovine e fra la dissoluzione, i quali, più o meno consapevolmente, è a quell'altro mondo che appartengono. Una piccola schiera sembra disposta a battersi anche su posizioni perdute, e quando essa non fletta, quando non scenda a compromessi per la seduzione esercitata da tutto ciò che potrebbe condizionare un qualche loro successo, la sua testimonianza è valida. Per altri, si tratta invece di isolarsi completamente, cosa che però richiede disposizioni interne e anche condizioni materiali privilegiate che ogni giorno si fanno sempre più rare. Comunque, è la seconda delle soluzioni possibili. Aggiungeremo i pochissimi che nel campo intellettuale possono ancora affermare i valori

«tradizionali» al di fuori di ogni scopo immediato, tanto da svolgere un'«azione di presenza», azione certamente utile per impedire che la realtà attuale chiuda non solo materialmente ma anche idealmente ogni orizzonte e non lasci più scorgere nessuna misura diversa da quelle ad essa proprie. Attraverso costoro, possono mantenersi delle *distanze*: altre dimensioni possibili, altri significati della vita, indicati a chi sia capace di distogliersi, di non guardare soltanto alle cose presenti e vicine.

Ciò non risolve però il problema pratico personale, quando non si tratta di coloro cui è dato di isolarsi materialmente, ma di uomini che non possano o non vogliano tagliare i ponti con la vita attuale, che perciò si trovano dinanzi al problema dell'atteggiamento da prendere nell'esistenza, già in ordine a quanto si riferisce alle reazioni e alle relazioni umane più elementari.

Ora, questo è appunto il tipo particolare di uomo che si ha in vista nel presente libro. Per lui vale il detto di un grande antesignano: «Il deserto cresce. Guai a colui che cela in sé il deserto!». Infatti, all'esterno egli non trova più alcun appoggio. Gli ordinamenti e le istituzioni che in una civiltà e società tradizionali gli avrebbero permesso di realizzare se stesso integralmente, di organizzare in modo chiaro e univoco la propria esistenza, di difendere e di applicare nel proprio ambiente in modo creativo i valori principali da lui interiormente riconosciuti, sono inesistenti. Così non è il caso di continuare a proporre a costui linee di azione che, adeguate e normative in ogni civiltà normale, tradizionale, non saprebbero più esserlo in una civiltà anormale, in un ambiente sociale, psichico, intellettuale e materiale del tutto diverso, in un clima di generale dissolvenza, nel regime di forme di un disordine malamente raffrenato e, comunque, prive di ogni superiore legittimità. Da qui, i problemi specifici che intendiamo trattare in questa sede.

In via preliminare, un punto importante da chiarire riguarda l’atteggiamento da assumere di fronte alle «sopravvivenze». Specie nell’area occidentale europea sussistono consuetudini, istituti, forme del costume del mondo di ieri, cioè del mondo borghese, che dimostrano ancora una certa persistenza. Di fatto, quando oggi si parla di crisi, i più hanno in vista appunto il mondo borghese: sono le basi della civiltà e della società borghese a subire questa crisi, ad essere colpite dalla dissoluzione. *Non è il mondo che noi abbiamo chiamato della Tradizione*. Socialmente, politicamente e culturalmente, sta sfasciandosi il sistema che aveva preso forma a partire dalla rivoluzione del Terzo Stato e dalla prima rivoluzione industriale, anche se ad esso erano spesso commisti alcuni resti di un ordine più antico, però ormai svigoriti nel loro contenuto vitale originario.

Che rapporto ha e può avere il tipo umano, che noi qui intendiamo prendere in considerazione, con tale mondo? Questa quistione è essenziale, da essa dipendendo evidentemente anche il senso da attribuirsi ai fenomeni di crisi e di dissoluzione oggi più appariscenti e l’atteggiamento da assumere sia di fronte ad essi che a quanto da tali fenomeni non è stato ancora definitivamente minato o distrutto.

La risposta a detta quistione non può essere che negativa. *Il tipo umano che qui abbiamo in vista non ha nulla a che fare col mondo borghese*. Egli deve considerare tutto ciò che è borghese come qualcosa di recente e di antitradizionale, di nato esso stesso da processi a carattere negativo e sovvertitore. In molti casi, nei fenomeni attuali di crisi va effettivamente vista una specie di nemesi o di azione di rimbalzo[2] : son proprio le forze che a suo tempo furono messe in opera contro la precedente civiltà tradizionale europea (qui ci è impossibile soffermarci sui dettagli) a

ritorcersi contro coloro che le avevano evocate, scalzandoli a loro volta e portando più oltre, verso una fase ulteriore più spinta, il processo generale di sgretolamento. Ad esempio, nel campo economico-sociale ciò appare in termini chiarissimi, per le evidenti relazioni che intercorrono fra la rivoluzione borghese del Terzo Stato e i successivi movimenti socialisti e marxisti, fra democrazia e liberalismo da un lato, socialismo dall'altro. I primi hanno fatto da semplici spianatori di via ai secondi, e questi in un secondo tempo, dopo aver lasciato che assolvessero tale funzione, mirano solo a eliminarli.

Così stando le cose, una soluzione è senz'altro da scartare: quella di chi volesse appoggiarsi a quanto sopravvive del mondo borghese, difenderlo e servirsene come base contro le correnti più spinte della dissoluzione e del sovvertimento, eventualmente dopo aver cercato di animare o rafforzare questi resti con alcuni valori più alti, tradizionali.

Anzitutto, considerando la situazione generale quale ogni giorno sempre più si precisa dopo quegli avvenimenti cruciali, che sono stati le due ultime guerre mondiali e le loro ripercussioni, prendere un tale orientamento significherebbe illudersi, quanto alle possibilità materiali esistenti. Le trasformazioni già avvenute sono troppo profonde per essere reversibili. Le forze passate allo stato libero, o in via di passare allo stato libero, non sono tali da poter venire ricondotte entro le strutture del mondo di ieri. Inoltre, proprio il fatto che solo a coteste strutture ci si sa riferire nei tentativi di reazione, ma che sono prive di ogni superiore legittimità, ha dato particolar vigore e mordente alle forze sovvertitrici. D'altra parte, per tal via si andrebbe incontro ad un equivoco tanto inammissibile idealmente quanto pericoloso tatticamente. Come si è detto, i valori tradizionali – quelli che noi chiamiamo valori tradizionali – non sono i valori borghesi, sono l'antitesi dei valori

borghesi.

Così, riconoscere una validità alle anzidette sopravvivenze, associarle in un qualsiasi modo ai valori tradizionali, avallarle con questi ultimi ai fini dinanzi accennati, significherebbe o dimostrare una scarsa comprensione per gli stessi valori tradizionali, oppure menomarli e scendere a forme deprecabili e rischiose di compromesso. Diciamo rischiose, perché col collegare come che sia le idee tradizionali con le forme residuali della civiltà borghese le si esporrebbe all'attacco, sotto vari riguardi inevitabile, legittimo e necessario, mosso dall'epoca contro questa civiltà.

È verso l'opposta soluzione che è dunque d'uopo orientarsi, anche se con ciò le cose si faranno assai più difficili e si andrà incontro ad un'altra specie di rischio. È bene recidere ogni legame con tutto ciò che, a più o meno breve scadenza, è destinato a finire. Il problema sarà, allora, di mantenere una direzione essenziale senza appoggiarsi a nessuna forma data o tramandata, includendo in esse anche forme autenticamente tradizionali, ma storiche, del passato. A tale riguardo la continuità non potrà essere mantenuta che su di un piano, per così dire, essenziale, appunto come un intimo orientamento dell'essere, presso alla massima libertà esterna. Come vedremo più da presso, l'appoggio che potrà continuare a dare la Tradizione non si riferisce alle strutture positive, regolari e riconosciute di una qualche civiltà già da essa formata, ma soprattutto a quella dottrina che, per così dire, ne conteneva i principî allo stato preformale superiore e anteriore alle particolari formulazioni storiche e che nel passato non era di pertinenza delle masse, ma aveva il carattere in una «dottrina interna».

Per il resto, data l'impossibilità di agire positivamente nel senso di un ritorno reale e generale al sistema normale,

tradizionale, data l'impossibilità di formare *organicamente* e unitariamente tutta la propria esistenza nel clima della società, della cultura e del costume moderni, resta da vedere in che termini si possano accettare in pieno situazioni di dissoluzione senza esserne toccati interiormente. In più, si potrà considerare ciò che nell'attuale fase – fase, in ultima analisi, di transizione – può venir scelto, separato dal resto e assunto come forma libera di un comportamento che, esteriormente, non sia «anacronistico», che sappia anzi misurarsi con quanto nel campo del pensiero e del modo di vivere contemporaneo vi è di più spinto, ma restando, all'interno, determinato e comandato da uno spirito completamente diverso.

La formula: «Portarsi non là dove ci si difende, ma là dove si attacca», che qualcuno ha proposto, potrà venire adottata dal gruppo degli uomini differenziati, epigoni della Tradizione, su cui qui verte il discorso. Potrebbe, cioè, esser perfino opportuno contribuire a che quel che già vacilla ed appartiene al mondo di ieri, cada, anziché cercare di puntellarlo e di prolungargli artificialmente l'esistenza. È una tattica possibile, utile ad impedire che la crisi finale sia l'opera delle forze opposte e che di esse si abbia a subire l'iniziativa. Il rischio di un simile comportamento è evidentissimo: non è detto chi avrà l'ultima parola. Ma non vi è nulla, nell'epoca attuale, che non sia rischioso. Per chi si tiene in piedi, questo è forse l'unico vantaggio che essa presenta.

Le idee fondamentali da raccogliere da quanto si è detto fin qui, si possono dunque riassumere nel modo seguente.

Il significato della crisi e delle dissoluzioni, oggi da tanti deprecate, deve essere precisato indicando l'oggetto reale e diretto dei processi distruttivi: la civiltà e la società borghese. Misurate coi valori tradizionali, queste hanno però già avuto il senso di una prima negazione di un mondo

a loro anteriore e superiore. Ne segue che la crisi del mondo moderno potrebbe eventualmente rappresentare, hegelianamente, una «negazione della negazione», epperò significare, per un lato, un fenomeno a suo modo positivo. L'alternativa è che questa «negazione della negazione» sbocchi nel nulla – nel nulla che prorompe da forme molteplici del caos, della dispersione, della ribellione e della «contestazione» caratterizzanti non poche correnti delle ultime generazioni, o in quell'altro nulla che mal si cela dietro il sistema organizzato della civiltà materiale – ovvero che essa, per gli uomini qui in discorso, crei un nuovo spazio libero, il quale potrebbe eventualmente essere la premessa per una successiva azione formatrice.

2. *Fine di un ciclo. «Cavalcare la tigre»*

Quest'ultima idea rimanda ad una prospettiva speciale che, di rigore, non rientrerebbe nell'argomento precipuo del presente libro, perché ha attinenza non con la condotta interna personale, ma con l'ambiente, non con la realtà di oggi, ma con un non ipotecabile futuro dal quale è necessario che *non* si faccia dipendere in alcun modo il proprio comportamento.

Si tratta della prospettiva, fatta già intravvedere col precedente accenno, che la presente potrebbe essere, in ultima analisi, un'epoca di transizione. All'argomento ci limiteremo a dedicare qualche parola prima di affrontare il nostro problema principale. Il punto di riferimento qui è

dato dalla dottrina tradizionale dei cicli e dall'idea che l'epoca attuale, con tutti i suoi fenomeni più tipici, corrisponde alla fase terminale di un ciclo.

Il passaggio da quanto si è detto fin qui a quest'ordine di idee può esser dato dalla formula scelta come titolo del presente libro: «Cavalcare la tigre». È, questo, un detto estremo-orientale, esprimente l'idea che, se si riesce a cavalcare una tigre, non solo si impedisce che essa ci si avventi addosso, ma, non scendendo, mantenendo la presa, può darsi che alla fine di essa si abbia ragione. A chi interessi, si può ricordare che un tema analogo lo si ritrova in scuole della sapienza tradizionale, quali lo Zen giapponese (le varie situazioni dell'uomo col toro); mentre esso ha un parallelo nella stessa antichità classica (le vicende di Mithra che si fa trascinare dal toro furioso e non lascia la presa, finché l'animale si arresta: allora Mithra lo uccide).

Questo simbolismo trova applicazione su diversi piani. Lo si può riferire anzitutto ad una linea di condotta per la vita interiore personale, ma anche all'atteggiamento da assumere proprio dinanzi a situazioni critiche, storiche e collettive. In questo secondo caso, a noi interessa la relazione del simbolo con l'accennata dottrina dei cicli, riguardante la struttura generale della storia e, in particolare, con quell'aspetto di essa che si riferisce alla sequenza delle «quattro età». È, questo, un insegnamento che, come abbiamo avuto occasione di mostrare altrove[3] , ha avuto tratti identici sia nell'Oriente che nell'antico Occidente (Vico ne ha raccolto una semplice eco).

Nel mondo classico esso è stato presentato nei termini di una discesa dell'umanità dall'età dell'oro via via fino a quella che Esiodo chiamò età del ferro. Nel corrispondente insegnamento indù l'età terminale è detta *kali-yuga* (= l'età oscura), e l'idea essenziale qui viene precisata col sottolineare che al *kali-yuga* è proprio appunto un clima di

dissoluzione, il passaggio allo stato libero e caotico di forze individuali e collettive, materiali, psichiche e spirituali che in precedenza erano state in vario modo vincolate da una legge dall'alto e da influenze d'ordine superiore. Di questa situazione i testi tantrici dettero una imagine suggestiva dicendo che in essa è «completamente desta» una divinità feminile – Kâlî – la quale simboleggia la forza elementare e primigenia del mondo e della vita, ma che nei suoi aspetti «inferi» si presenta anche come una dea del sesso e di riti orgiastici. In precedenza «dormente» – cioè latente in questi suoi aspetti – essa nell'«età oscura» sarebbe del tutto desta e agente[4] .

Tutto sembra indicare che proprio questa situazione si è avverata nei tempi ultimi, avendo per epicentro la civiltà e la società occidentali, da dove essa è andata estendendosi rapidamente all'intero pianeta; per cui potrebbe trovar anche una non peregrina interpretazione il fatto che la presente epoca sta sotto il segno zodiacale dell'Acquario: le acque, nelle quali tutto torna allo stato fluido, informe. Prognosi formulate già da molti secoli – perché a tanto datano le idee ora riferite – appaiono dunque oggi singolarmente attuali. E in questo contesto si trova anzitutto l'accennata relazione con le vedute esposte, per via di un analogo inquadramento del problema dell'atteggiamento adeguato per l'età ultima, atteggiamento associato, qui, al simbolismo del cavalcare la tigre.

In effetti, i testi che ci parlano del *kali-yuga* e dell'età di Kâlî proclamano anche che le norme di vita valide per le epoche in cui, nell'uno o nell'altro grado, erano vive e operanti forze divine, nell'età ultima sono da considerarsi scadute. In questa vivrebbe un tipo umano essenzialmente diverso, incapace di seguire i precetti antichi; non solo, ma per via del diverso ambiente storico e, se si vuole, planetario, cotesti precetti, anche se fossero seguiti, non

darebbero gli stessi frutti. Per questo, vengono indicate norme diverse e viene revocato il vincolo del segreto che in precedenza vigeva riguardo a certe verità, a una certa etica e a particolari «riti», per via del carattere pericoloso di essi e dell'antitesi che costituivano rispetto alle forme di una esistenza normale, regolata dalla tradizione sacra. Non sfuggirà a nessuno il significato di questa convergenza di vedute. In questo, come in altri punti, le nostre idee, lungi dall'aver un carattere personale casuale, si riallacciano essenzialmente a prospettive già note al mondo della Tradizione, quando vennero previste e considerate situazioni generali non normali.

Dopo di che, esaminiamo il principio del cavalcare la tigre nella sua applicazione al mondo esteriore, all'ambiente complessivo. Il suo significato eventuale può allora venir precisato nei seguenti termini: quando un ciclo di civiltà volge verso la fine, è difficile poter giungere a qualcosa resistendo, contrastando direttamente le forze in moto. La corrente è troppo forte, si sarebbe travolti. L'essenziale è non lasciarsi impressionare dall'onnipotenza e dal trionfo apparente delle forze dell'epoca. Tali forze, per essere prive di connessione con qualsiasi principio superiore, hanno, in fondo, la catena misurata. Non bisogna dunque fissarsi al presente e alle cose vicine, ma aver anche in vista le condizioni che potranno delinearsi in un tempo futuro. Allora il principio da seguire può essere quello di lasciar libero corso alle forze e ai processi dell'epoca, mantenendosi però saldi e pronti ad intervenire quando «la tigre, che non può avventarsi contro chi la cavalca, sarà stanca di correre». In una interpretazione particolarissima, il precetto cristiano di non resistere al male potrebbe avere un non diverso significato. Abbandonando l'azione diretta, ci si ritira su di una linea più interna di posizione.

Implicita è, qui, la prospettiva offerta dalla dottrina delle

leggi cicliche: chiuso un ciclo, un altro comincia, e il punto in cui un dato processo raggiunge la sua fase estrema è anche quello in cui esso si capovolge nella direzione opposta. Resta tuttavia aperto il problema della *continuità* fra l'un ciclo e l'altro. Secondo una imagine dell'Hofmannsthal, la soluzione positiva sarebbe quella dell'incontro fra coloro che hanno saputo vegliare durante la lunga notte e coloro che forse appariranno nel nuovo mattino. Ma questo esito non lo si può tenere per certo: non si può assolutamente prevedere in che modo e su quale piano potrà aversi una certa continuità fra il ciclo che volge al termine e quello successivo. Perciò alla linea dell'accennato comportamento per l'epoca attuale devesi dare un carattere autonomo e un valore individuale immanente. Vogliamo dire che non deve avervi una parte di rilievo l'attrazione esercitata da prospettive positive a più o meno breve scadenza. Queste potrebbero anche mancare del tutto, prima dell'esaurirsi del ciclo, e le possibilità offerte da un nuovo movimento di là dal punto zero potrebbero riguardare altri che, dopo di noi, abbiano tenuto egualmente fermo, senza attendersi nulla per quanto riguarda effetti diretti e mutamenti esteriori.

Prima di abbandonare questo dominio e di affrontare il nostro argomento principale, sarà forse utile indicare ancor un punto particolare, avente anch'esso attinenza con le leggi cicliche. Si tratta dei rapporti fra la civiltà occidentale e altre civiltà, in ispecie le civiltà dell'Oriente.

Fra coloro che hanno riconosciuto la crisi del mondo moderno e che hanno anche abbandonato l'idea che la civiltà moderna sia la civiltà per eccellenza, culmine e misura di ogni altra, vi è stato chi ha portato lo sguardo sull'Oriente, per via del sussistere, in esso, in una certa misura, di quell'orientamento tradizionale e spirituale della vita che in Occidente da tempo ha cessato di essere la base

per una effettiva formazione dei varî dominî dell'esistenza. Ci si è pertanto chiesti, se dall'Oriente non possano essere raccolti utili punti di riferimento per un risollevarsi e un reintegrarsi dell'Occidente.

Ora bisogna veder chiaro il dominio al quale, nel porre un tale problema, ci si può riferire. Se si tratta di semplici dottrine e di contatti «intellettuali», l'istanza è legittima. Ma vi è anche da notare che, a questa stregua, esempî e riferimenti validi potrebbero essere trovati, almeno in parte, nel nostro stesso passato tradizionale, senza doverci spostare verso civiltà non-europee. Però con tutto questo non si guadagnerebbe molto. Si tratterebbe di colloqui ad alto livello fra elementi isolati, fra cultori di sistemi metafisici. Se invece si trattasse di qualcosa di più, di influenze reali ad ampio raggio sull'esistenza, non bisogna farsi illusioni. Lo stesso Oriente sta ormai seguendoci sulla via da noi presa, esso sta soggiacendo sempre di più alle idee e alle influenze che ci hanno condotto al punto in cui ci troviamo, «modernizzandosi» e assumendo le nostre stesse forme di vita «laica» e materializzata, sì che quel che esso ancora conserva di tradizionale e di proprio perde sempre più terreno e si trova respinto in una zona marginale. La liquidazione del «colonialismo», l'indipendenza materiale che popoli orientali stanno assicurandosi di fronte agli Europei, si accompagna strettamente con una soggiacenza sempre più palese alle idee, ai costumi e alla mentalità «progredita» e «progressista» occidentale.

In base alla dottrina dei cicli, vi è effettivamente da pensare che quel che, in Oriente o altrove, può avere un valore dal punto di vista di un uomo della Tradizione, concerne un patrimonio residuale il quale sussiste, in una certa misura, non perché si tratti di aree veramente sottratte al processo discendente, ma solo perché questo processo in esse si trova ancora in una fase iniziale e meno spinta. Anche

per quelle civiltà sarà dunque quistione di tempo il raggiungerci, il trovarsi nello stesso punto in cui noi ci troviamo, tanto da conoscere i nostri stessi problemi, gli stessi fenomeni dissolutivi nel segno del «progresso» e della modernità. I ritmi, là, potranno anzi essere assai più veloci: ce lo dice già, ad esempio, la Cina, la quale in un paio di decenni ha percorso tutto quel cammino fra una civiltà imperiale tradizionale e il regime comunista materialista e ateo, che gli Europei hanno impiegato secoli a percorrere.

Il «mito dell'Oriente», fuor che in cerchie di studiosi e di cultori di discipline metafisiche, è dunque fallace. «Il deserto cresce», non v'è altra civiltà che ci possa servire da appoggio, dobbiamo affrontare da soli i nostri problemi. L'unica prospettiva, ma ipotetica, offertaci come controparte dalle leggi cicliche, è questa: il processo discendente dell'età oscura nelle sue fasi terminali si è attuato per primo da noi; per questo, non è escluso che noi si sia anche i primi a superare il punto zero, in un periodo in cui le altre civiltà, entrate più tardi nella stessa corrente, si troverebbero invece più o meno nel nostro stadio attuale avendo abbandonato – «superato» – ciò che oggi ancora presentano in fatto di valori superiori e di formazione tradizionale dell'esistenza, tanto da attrarci. La conseguenza sarebbe che – rovesciando le parti – l'Occidente in quel punto di là dal limite negativo, sarebbe qualificato per adempiere ad una nuova funzione generale di guida o di comando ben diversa da quella legata alla civiltà tecnico-industriale e materiale già esercitata nel passato e che, ormai scaduta, ha solo prodotto un generale livellamento[5] .

Per alcuni, non sarà forse stato inutile questo rapido cenno su prospettive e problemi generali. Su di essi non ci soffermeremo ulteriormente, perché, come si è detto, è il campo della vita personale che qui ci interessa; a tale riguardo, nel definire l'orientamento da dare a certe

esperienze e a certi processi di oggi, onde abbiano un esito diverso da quello che appaiono avere per la quasi totalità dei nostri contemporanei, bisogna fissare posizioni autonome, indipendenti da quel che potrà o non potrà avvenire nel futuro.

---

1 Soprattutto in *Rivolta contro il mondo moderno* (1934) [Edizioni Mediterranee, *Roma*[4]*, 1998]; e Gli uomini e le rovine (1953) [Edizioni Mediterranee, Roma5, 2001].*

2 Cfr. J. Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., cap. 13 (N.d.C.).

3 Cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit.

4 Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza* (1949), Edizioni Mediterranee, Roma[3], 1994 (N.d.C.).

5 Cfr. J. Evola, *L'Arco e la Clava* (1968), Edizioni Mediterranee, Roma[4], 2000, cap. 15; e *Il problema di Oriente e Occidente*, a cura diV. Mungo, Fondazione J. Evola, Roma,1992(N.d.C.).

Nel mondo dove Dio è morto

3. *Il nichilismo europeo. Dissoluzione della morale*

A voler esprimere con un simbolo il processo complessivo che ha condotto all'attuale situazione di crisi per quel che riguarda il dominio della visione della vita e della morale, la formula migliore è quella nietzschiana: «Dio è morto».

Ai nostri fini, come punto di partenza si può prendere proprio la tematica di Nietzsche, perché essa non ha perduto in alcun modo il suo valore di attualità. Con ragione è stato detto che la persona e il pensiero di Nietzsche hanno anche il carattere di un simbolo: «È per la causa dell'uomo moderno che qui si lotta, di quest'uomo senza più radici nel sacro suolo della tradizione, oscillante fra le vette della civiltà e gli abissi della barbarie, in cerca di se stesso, cioè volto a cercare un senso appagante per una esistenza completamente rimessa a sé medesima» (R. Reininger)[1].

Federico Nietzsche è colui che meglio di ogni altro aveva predetto il «nichilismo europeo» come un avvenire e un destino «che si annuncia dappertutto per la voce di mille segni e di mille presagi». Il «grande avvenimento, oscuramente presentito, che Dio è morto», è il principio del crollo di tutti i valori. A partire da tale punto, la morale, privata della sua sanzione, «è incapace di reggersi», cadono l'interpretazione e la giustificazione precedentemente date ad ogni norma o valore.

Non diversa idea era stata espressa da Dostojewskij: «Se

Dio non esiste, tutto è permesso».

«La morte di Dio» è una imagine per caratterizzare tutto un processo storico. La formula esprime «la miscredenza divenuta realtà quotidiana», quella desacralizzazione dell'esistenza, quella rottura totale col mondo della Tradizione che, iniziatasi in Occidente verso il periodo della Rinascenza e dell'Umanesimo, nell'umanità attuale ha sempre più assunto i tratti di uno stato di fatto definitivo ovvio e non reversibile. Questo stato di fatto non è meno reale là dove esso non è ancora distintamente avvertito a causa del sussistere di un regime di coperture e di surrogati del «Dio, che è morto».

Bisogna distinguere varî gradi nel processo in parola. Il fatto elementare è una frattura a carattere ontologico: con essa, scompare nella vita umana ogni riferimento reale alla trascendenza. Tutti gli sviluppi del nichilismo sono già contenuti virtualmente in questo fatto. La morale resa indipendente dalla teologia e dalla metafisica e fondata sulla sola autorità della ragione, la cosidetta morale «autonoma», è il primo fenomeno che prende forma dopo la morte di Dio, cercando di nasconderla alla coscienza. L'assoluto che dal livello – ormai perduto – del sacro scende a quello della pura morale umana definisce la fase razionalistica dello «stoicismo del dovere», del «feticismo morale». Fra l'altro, questo è uno dei tratti caratteristici del protestantesimo. Speculativamente, tale fase ha per indice o simbolo la teoria kantiana dell'imperativo categorico, il razionalismo etico, la cosidetta «morale autonoma».

Ma una volta venuta meno la radice, cioè l'originaria effettiva relazione dell'uomo con un mondo superiore, la morale cessa di avere un invulnerabile fondamento; la critica ha presto ragione di essa. Nella «morale autonoma», cioè laica e razionale, resta soltanto un vuoto rigido comando, un «devi» da far valere contro ogni impulso della natura – mera

eco dell'antica legge vivente. Senonché, nel punto in cui si cerca di dare a questo «devi» un qualsiasi contenuto concreto e di giustificare tale contenuto, il terreno viene meno; nessun sostegno è dato a chi sappia pensare sino in fondo. Ciò vale già per l'etica kantiana. In realtà, in questo stadio non vi è «imperativo» che non implichi il presunto valore assiomatico di certe premesse non esplicitate, le quali poi si legano semplicemente ad una equazione personale o alla struttura fattuale – accettata – di un data società.

La fase dissolutiva che succede a quella del razionalismo etico si definisce con l'etica utilitaristica o «sociale». Rinunciando ad un fondamento intrinseco ed assoluto pel «bene» e pel «male», la giustificazione proposta per una qualche sussistente norma morale è quel che può consigliarsi all'individuo pel suo vantaggio e per la sua tranquillità materiale nella vita consociata. Ma il nichilismo è già palese, presso questa morale. Non esistendo più nessun vincolo interno, dovunque la sanzione esteriore, giuridico-sociale, può essere evitata, o quando a questa si è indifferenti, ogni atto, ogni comportamento appare lecito. Nulla ha più un carattere interiormente normativo e imperativo. Si tratta solo di fare i conti coi codici della società, che tengono il posto della legge religiosa abbattuta. Dopo il puritanismo e il rigorismo etico, questo è l'orientamento del mondo borghese: idoli sociali e conformismo fondato sulla convenienza, sulla viltà, l'ipocrisia o l'inerzia. Ma l'individualismo della fine del secolo scorso ha segnato a sua volta, per questa fase, il principio di una dissoluzione anarchica rapidamente diffusasi e acutizzatasi. Esso ha già preparato il caos dietro la facciata di ogni ordine apparente.

La fase precedente, limitata a brevi aree, era stata quella degli eroi Romantici: l'uomo che si sentiva solo di fronte all'indifferenza divina, e l'individuo superiore che malgrado

tutto si riafferma, in un quadro tragico, infrangendo anche le leggi comuni, ma non ancora nel senso di non riconoscerne la validità, bensì nel senso di rivendicare per sé un diritto eccezionale a ciò che è vietato, al male come al bene. Idealmente il processo si esaurisce però in un Max Stirner, che vede in ogni morale l'ultima forma della divinità feticista da abbattere. Egli denuncia in quell'«aldilà» che sussiste all'interno dell'uomo e che vorrebbe dettargli una legge, «un nuovo cielo» il quale è solo la trasposizione insidiosa dell'aldilà esterno, teologico, negato. Col superamento del «dio interno», con l'esaltazione dell'«Unico» privo di legge, riponente «nel nulla la sua causa», opponente se stesso ad ogni valore o pretesa della società[2] , Stirner segna il termine di quella via che i nichilisti sociali rivoluzionari (quelli, da cui trasse propriamente origine il termine nichilismo) avevano calcato, ma, in fondo, in nome di idee sociali utopiche a cui essi sempre credevano, a idee di «giustizia», di «libertà» e di «umanità» contrapposte all'ingiustizia e alla tirannide da essi supposte nell'ordine esistente.

Torniamo a Nietzsche. Il nichilismo europeo da lui predetto come fenomeno generale, non sporadico, oltre che il campo della morale in senso stretto investe quello della verità, della visione del mondo e delle finalità. La «morte di Dio» si associa alla perdita di ogni senso della vita, di ogni giustificazione superiore dell'esistenza. La tematica nietzschiana è ben nota: per un bisogno di evasione, per un cedimento della vita, era stato inventato un «mondo della verità» o «mondo dei valori» staccato e opposto a questo mondo, conferente a questo mondo un carattere di falsità e di non valore, era stato inventato un mondo dell'essere, del bene e dello spirito come negazione o condanna di quello del divenire, dei sensi, della realtà viva. Quel mondo costruito si è dissolto; si sarebbe scoperto che esso è una

illusione – ne sarebbe anzi stata ricostruita la genesi, ne sarebbero state indicate radici umane, «troppo umane» e irrazionali – il contributo di Nietzsche quale «libero spirito» e «immoralista» al nichilismo è stato appunto l'interpretazione di certi valori «superiori», «spirituali», in base non solo a semplici impulsi della vita, ma prevalentemente a quelli di una vita «decadente» e fiaccata.

A questa stregua, reale resta soltanto ciò che era stato negato o pregiudicato partendo da quell'altro mondo «superiore», da «Dio», dalla «verità», da ciò che non è ma che *deve* essere. La conclusione è: «ciò che dovrebbe essere non è, ciò che è è ciò che non dovrebbe essere». Questa da Nietzsche viene chiamata la «fase tragica» del nichilismo. È l'inizio della «miseria dell'uomo senza Dio». L'esistenza sembra divenire priva di qualsiasi significato, di qualsiasi scopo. Insieme agli imperativi, ai valori morali e ad ogni vincolo, cade anche ogni appoggio. Di nuovo, troviamo un parallelo in Dostojewskij, là dove egli fa dire a Kirillov che l'uomo aveva inventato Dio solo per poter continuare a vivere – Dio, dunque, come una «alienazione dell'Io»[3] . La situazione terminale è data in termini drastici dal Sartre, quando dichiara che «l'esistenzialismo non è un ateismo, nel senso che esso si riduca a dimostrare che Dio non esiste. Piuttosto esso dichiara: quand'anche Dio esistesse, nulla sarebbe cambiato». L'esistenza è rimessa a se stessa, nella sua nuda realtà, senza alcun punto di riferimento fuori di sé che possa darle un vero significato per l'uomo.

Si hanno, dunque, due fasi. La prima è quella di una specie di ribellione metafisica o morale. La seconda è quella in cui gli stessi motivi che avevano alimentato implicitamente tale rivolta vengono meno, si dissolvono, divengono privi di consistenza per un nuovo tipo umano – e questa è la fase nichilista, o propriamente nichilista, della quale il tema dominante è il senso dell'assurdo, della pura

irrazionalità della condizione umana.

4. *Dai precursori alla «gioventù bruciata» e alla «contestazione»*

Già qui va rilevato il fatto che esiste una corrente di pensiero e una «storiografia» cui è stato proprio il presentare questo processo o, almeno, le prime fasi di esso, come qualcosa di positivo, come una conquista. È un altro degli aspetti del nichilismo contemporaneo, col sottofondo inconfessato di una specie di «euforia da naufraghi». Si sa che a partire dall'illuminismo e dal liberalismo, via via fino allo storicismo immanentistico, prima «idealistico» e poi materialistico e marxistico, le accennate fasi di dissoluzione sono state interpretate ed esaltate come quelle della emancipazione e della riaffermazione dell'uomo, del progresso dello spirito, del vero «umanismo». Vedremo più oltre in che misura la tematica considerata da Nietzsche pel periodo post-nichilistico risente, nei suoi lati deteriori, di questa mentalità. Per ora, vi è da fissare soltanto un punto.

Nessun Dio ha mai legato l'uomo, è una fantasia non soltanto il despotismo divino ma, in buona misura, anche quello al quale, secondo le interpretazioni illuministiche e rivoluzionarie, il mondo della Tradizione avrebbe dovuto il suo ordinamento dall'alto e verso l'alto, il sistema delle sue gerarchie, le varietà dell'autorità legittima e della potestà sacrale. Di tutto questo sistema il vero, essenziale fondamento erano invece la particolare conformazione

interna, le capacità di riconoscimento e i diversi interessi congeniti di un tipo di uomo ormai venuto meno quasi del tutto. L'uomo, ad un dato momento, ha voluto «essere libero». Lo si è lasciato fare, si è lasciato che egli recidesse anche quei vincoli che non tanto lo legavano quanto lo sorreggevano; si è lasciato quindi che dalla sua liberazione traesse tutte le conseguenze, in una concatenazione rigorosa, fino allo stato attuale, in cui «Dio è morto» (Bernanos dice: «Dio si è ritirato») e l'esistenza diviene il campo dell'assurdo dove tutto è possibile e tutto è lecito. In tutto ciò non ha agito che la legge chiamata in Estremo Oriente delle azioni e delle reazioni concordanti: oggettivamente, «di là dal bene e dal male», di là da ogni piccola morale.

Nei tempi ultimi la frattura si è estesa dal piano morale a quello ontologico e esistenziale. Valori che ieri erano messi in discussione e vacillavano soltanto sotto la critica di pochi antesignani relativamente isolati, oggi stanno perdendo ogni consistenza per la coscienza generale nella vita d'ogni giorno. Non si tratta più di «problemi» ma di uno stato di fatto, per cui il *pathos* immoralistico dei ribelli di ieri appare ormai quanto mai anacronistico e stonato. Da un certo tempo una buona parte dell'umanità occidentale considera come cosa naturale che l'esistenza sia priva di ogni vero significato e non debba essere ordinata a nessun principio superiore, per cui si è acconciata a viverla nel modo più sopportabile, meno spiacevole possibile. Ciò ha tuttavia come controparte e conseguenza inevitabili una vita interiore sempre più ridotta, informe, labile e sfuggente, una crescente dissoluzione di ogni drittura e di ogni qualità di carattere. Sotto un altro riguardo, in questa stessa direzione rientra un regime di compensazioni e di anestetici che non cessa di esser tale per il suo non esser avvertito dai più in questa sua qualità. Il bilancio lo fa un personaggio di E. Hemingway quando dice: «Oppio del popolo, la religione…

E oggi l'economia è oppio del popolo, insieme al patriottismo… E poi i rapporti sessuali non sarebbero anch'essi oppio pel popolo? Però, fra tutti gli oppi, il darsi al bere è quello sovrano: eccellente, anche se vi è chi preferisce la radio, oppio a buon mercato».

Dove si affaccia questa sensazione, la facciata però vacilla, la compagine si sfalda, e alla dissoluzione dei valori fa seguito la denuncia di tutto ciò a cui si ricorre per supplire alla mancanza di senso di una vita ormai rimessa a se stessa. Si affaccia pertanto il tema esistenziale della nausea, del disgusto, del vuoto sentito dietro a tutto il sistema del mondo borghese, il tema dell'assurdità di tutta la nuova «civilizzazione» terrestrizzata. Là dove la sensibilità è più acuta, si verificano forme di traumatizzazione dell'esistenza, si delineano gli stati che sono stati chiamati di «spettralità dell'accadere», di «degradazione della realtà oggettiva», di «alienazione esistenziale». Anche qui vi è da osservare il passaggio da esperienze sporadiche di intellettuali e di artisti di ieri a modi di essere che varie correnti delle nuovissime generazioni presentano in via naturale.

Ieri si trattava ancora di scrittori, di pittori e di «poeti maledetti» viventi allo sbaraglio, spesso alcoolizzati, mescolanti la genialità col clima della dissoluzione esistenziale e con la rivolta irrazionale contro i valori stabiliti. Tipico il caso di un Rimbaud, la cui estrema forma di rivolta fu la rinuncia al suo stesso genio, il silenzio, l'immergersi nell'attività pratica, perfino nel segno del lucro. Come un altro caso, il Lautréamont, che la traumatizzazione esistenziale (Maldoror, il personaggio dei suoi canti, dice di «aver ricevuto la vita come una ferita e di aver proibito al suicidio di guarirne la piaga») spinse verso morbose esaltazioni del male, dell'orrore, dell'informe elementarità. Come Jack London e varî altri, compreso il primo Ernst Jünger, vi sono state individualità isolate datesi

all'avventura, alla ricerca di diversi orizzonti in terre e mari lontani, quando per gli altri tutto sembrava in ordine, sicuro e saldo, e nel segno della scienza si inneggiava alla marcia trionfale del progresso, appena turbata dal fragore delle bombe di qualche anarchico.

Già dopo la prima guerra mondiale processi del genere hanno cominciato ad estendersi preannunciando le forme liminali del nichilismo. In un primo tempo tali forme precorritrici continuarono a restare in margine alla vita, nella zona di confine con l'arte. La più significativa e radicale è forse, fra esse tutte, il dadaismo, conclusione degli impulsi più profondi che avevano alimentato i diversi movimenti dell'arte d'avanguardia. Ma col dadaismo le stesse categorie artistiche sono negate e viene postulato il passaggio alle forme caotiche di una vita priva di ogni razionalità, di ogni vincolo, di ogni coerenza, viene postulata l'accettazione, ed anzi l'esaltazione, dell'assurdo, del contradittorio, del senza-senso e del senza-scopo assunti proprio come tali.

Temi analoghi furono poi ripresi, in parte, dal surrealismo, quando esso si rifiutò di adattare la vita alle «condizioni irrisorie di ogni esistenza quaggiù». E la via talvolta è stata effettivamente calcata sino alla fine, col suicidio di surrealisti, quali Vaché, Crevel e Rigault, quest'ultimo avendo rinfacciato agli altri di saper fare soltanto della letteratura, della poesia. Infine, quando il primo Breton dichiarò che il più semplice atto surrealista sarebbe di scendere per strada e sparare a caso sui passanti, egli anticipò ciò che più volte, dopo la seconda guerra mondiale, doveva passare dalla teoria alla pratica in alcuni esponenti delle nuovissime generazioni, intesi a cogliere proprio attraverso l'azione assurda e distruttiva l'unico senso possibile dell'esistenza, dopo aver respinto il suicidio come soluzione radicale per l'individuo metafisicamente

solo.

Dopo la seconda guerra mondiale, con l'ulteriore traumatizzazione che essa e le conseguenze di essa hanno prodotto, col crollo di un nuovo gruppo di valori di facciata, lo stesso fluido si è effettivamente diffuso in forme quasi endemiche non meno tipiche nelle correnti della gioventù che si è chiamata bruciata o perduta, dove il frequente, ampio margine di inautenticità, di posa e di caricatura non pregiudica il valore di segno vivo dei tempi spesso proprio al loro fondo ultimo.

Sono stati, per un lato, i «ribelli senza bandiera», i *young angry men*, con la loro ira e la loro aggressività in un mondo in cui si sentono degli estranei, di cui non vedono il senso, dove non scorgono nessun valore pel quale meriti combattere o entusiasmarsi. Come si è accennato, questa è la liquidazione, nel mondo dove Dio è morto, di quelle precedenti forme di rivolta, nel fondo ultimo delle quali sussisteva, malgrado tutto – come nello stesso anarchismo utopico – la persuasione di avere una giusta causa da difendere, a costo di ogni distruzione e del sacrificio della propria vita – il «nichilismo» qui riferendosi alla negazione dei valori del mondo e della società contro cui si insorgeva, e non di quelli che spingevano a tale rivolta. Ma nelle forme attuali resta la rivolta come movimento puro, la rivolta irrazionale «senza bandiera».

Su questa direzione si trovavano i *teddy boys*, mentre fenomeno consimile era quello degli *Halbstarken* tedeschi, della «generazione delle macerie». Si sa che lo stile degli uni e degli altri era la protesta aggressiva esprimentesi anche attraverso gesta vandaliche e da fuori legge, esaltate come «atti puri», come fredde testimonianze di un esser diversi. Nell'area slava si sono avuti gli *holigani*. Più significativa fu la controparte americana, costituita dagli *hipsters* e dalla *beat generation*. Prima che di atteggiamenti intellettualistici,

qui si è trattato parimenti di posizioni esistenziali vissute da giovani, posizioni delle quali un certo genere di Romanzi è stato soltanto un riflesso: forme più fredde, scarne, corrosive che non quelle della controparte britannica, nell'opposizione a tutto ciò che è pseudo-ordine, razionalità, coerenza – contro tutto ciò che è *square*, che sembra «quadrato», solido, giustificato, sicuro: «l'ira distruttiva senza voce» – come qualcuno ha detto, disprezzo per «la genìa incomprensibile di coloro che riescono ad appassionarsi seriamente ad una donna, ad un lavoro, ad una casa» (Norman Phodoretz). L'assurdità di ciò che viene considerato normale, «la follia organizzata del mondo normale», è apparsa agli *hipsters* tanto più evidente nel clima della industrializzazione e di un insensato attivismo, malgrado tutte le conquiste della scienza. La disidentificazione dall'ambiente, il rifiuto assoluto a collaborare, ad avere un qualche posto definito nella società sono state perciò le parole d'ordine elette da questi ambienti, che del resto non comprendevano solo dei giovani, che raccoglievano elementi non solamente dai bassifondi, dagli strati sociali più colpiti, ma da tutte le classi, talvolta anche dalle più ricche. Al nuovo nomadismo di alcuni si univa, in altri, il piacere per le forme più elementari dell'esistenza. Nello *hipsterism* l'alcool, il sesso, la musica negra a jazz, la velocità, le droghe, perfino azioni che hanno avuto il carattere di crimini gratuiti proprio come quelle proposte dal surrealismo di A. Breton, sono stati dei mezzi usati per poter sostenere con sensazioni esasperate il vuoto dell'esistenza. La prospettiva di «ricevere colpi tremendi dal proprio Io» in esperienze d'ogni genere non era temuta, ma cercata (N. Mailer). In parte, anche i libri di Jack Kerouac e la poesia di Allen Ginsberg si sono ispirati a tale clima [4].

Ma esso si era già preannunciato in alcuni scrittori che,

non a torto, sono stati chiamati i Walt Whitman non del mondo ottimistico e pieno di speranze e di vita della giovane democrazia americana, bensì di un mondo che frana. A parte un Dos Passos e altri dello stesso gruppo, il primo Henry Miller può dirsi il padre spirituale delle correnti ora accennate. Nei suoi riguardi si è potuto parlare, «più che di uno scrittore o di un artista, di una specie di fenomeno collettivo dell'epoca – un fenomeno incarnato e vociferante, come manifestazione bruta dell'angoscia, della disperazione furiosa e dell'orrore infinito che si stendono dietro la facciata crollante» (prefazione al *Tropico del Cancro* nelle Éditions du Chene, Paris, 1946) [5] . È il senso di una *tabula rasa*, del silenzio cosmico, del nulla, di tutta un'epoca spazzata via, «in un profeta che scorge la fine di un mondo nello stesso punto in cui esso fiorisce e irradia all'apogeo della sua grandezza e della sua infezione pestifera».

Dello stesso Miller sono queste parole caratteristiche: «Fin da principio non ho conosciuto che il caos, fluido da cui ero circondato, che aspiravo nei miei stessi bronchi». «Una foresta di pietra al centro della quale sta il caos» è la sensazione dell'ambiente in cui si muove l'uomo di oggi. «Talvolta in quel punto morto e centrale, nel cuore stesso del caos ballavo o bevevo fino all'abbrutimento, facevo all'amore o stringevo amicizie, tracciavo piani per una vita futura, ma tutto non era che caos, pietra, disperazione, smarrimento».

Una testimonianza in parte convergente, di un'altra area, è quella data dalle parole che H. Hesse aveva già messo in bocca ad un suo personaggio: «Preferisco sentirmi ardere da un dolore diabolico piuttosto che vivere in questo ambiente dalla temperatura sana. Allora avvampa entro di me un desiderio selvaggio di emozioni intense, di sensazioni, un'ira contro questa vita piatta, sfaldata, normale e sterilizzata, e una voglia di fracassare qualcosa, non so, un magazzino, o

una cattedrale, o me stesso; di commettere pazzie temerarie… Questo è, infatti, ciò che sempre ho più odiato, aborrito e maledetto: questa soddisfazione, questa salute pacifica, questo grasso ottimismo del borghese, questa disciplina dell'uomo mediocre, normale, dozzinale». P. van den Bosch nel suo *Les enfants de l'absurde* aveva scritto: «Siamo i fantasmi di una guerra che non abbiamo fatto… Per aver aperto gli occhi su di un mondo disincantato siamo, più di qualsiasi altro, i figli dell'assurdo. In certi giorni il non-senso del mondo ci pesa come una tara. Ci sembra che Dio sia morto di vecchiaia e che noi esistiamo senza uno scopo… Non siamo inaciditi: partiamo dallo zero. Siamo nati fra le rovine. Quando siamo nati, l'oro si era già trasformato in pietra».

Il retaggio degli antesignani del nichilismo europeo, nelle accennate correnti della gioventù bruciata si è dunque tradotto, in buona parte, nelle forme crude di una vita vissuta. Un tratto importante qui è l'assenza di ogni istanza rivoluzionario-sociale, il non credere che una azione organizzata possa cambiare le cose: è la differenza rispetto agli intellettuali di sinistra facenti il processo alla società borghese e rispetto ai nichilisti di ieri. «Lavorare, leggere, prepararsi nelle cellule, credere, per poi farsi spezzare la schiena – no, grazie tante, ciò non fa per me», dice, per esempio, uno dei personaggi del Kerouac. Questo è il bilancio che si farà anche di ciò in cui è sboccata praticamente la «rivoluzione» delle forze di sinistra quando ha trionfato, quando ha superato la fase della semplice rivolta – il Camus lo ha ben messo in luce, dopo il periodo delle sue illusioni comuniste: la rivoluzione ha tradito le sue origini, con la costituzione di nuovi gioghi, di un nuovo, più ottuso e assurdo conformismo.

Non è il caso di soffermarsi ulteriormente su queste testimonianze di una esistenza traumatizzata, e neanche su

quelle di coloro che si potrebbero chiamare i «martiri del progresso moderno». Come abbiamo detto, qui di esse interessa soltanto il valore di indici segnaletici dei tempi. Le forme accennate si sono anche degradate in voghe stravaganti e passeggere. Ma è incontestabile il nesso causale, quindi necessario, che le unisce al mondo «dove Dio è morto» ed egli non è stato ancora sostituito. Sparite quelle forme, altre certamente ne sorgeranno, ad esse omologabili, secondo le circostanze, fino all'esaurirsi del presente ciclo.

5. *Coperture del nichilismo europeo. Il mito economico-sociale e la «contestazione»*

Abbiamo giudicato or ora importante l'indifferenza già ostentata da certa gioventù in crisi per le prospettive della rivoluzione sociale. In relazione a ciò, sarà opportuno ampliare alquanto gli orizzonti mettendo in evidenza quel particolare genere di evasione e di anestetizzazione di una umanità a cui è venuto meno il senso dell'esistenza, che si cela appunto nelle varietà del mito economico-sociale moderno: si presenti esso nella forma della *prosperity* «occidentale» ovvero in quella dell'ideologia marxistico-comunista. In entrambi i casi ci si trova sempre nell'orbita del nichilismo, di un nichilismo che, materialmente, ha proporzioni assai più spettacolari di quelle proprie ai gruppi estremisti dove la crisi si mantiene allo stato acuto ed è priva di coperture[6].

Abbiamo già ricordato quale sia lo sfondo proprio al mito in discorso: l'interpretazione come progresso data da una storiografia ben organizzata ai processi che hanno preparato il nichilismo europeo. Tale sfondo è, in essenza, identico sia nel mito «occidentale» che in quello del comunismo. L'uno e l'altro si trovano tuttavia in un rapporto, diciam così, dialettico, che va a svelarne il vero significato esistenziale.

Per la sua pesante grossolanità, pel suo più esplicito riferirsi al motivo di base – all'economia – nel mito comunista sono più facilmente raccoglibili gli elementi che ne indicano il senso ultimo. Come è noto, da esso ha preso forma una violenta polemica contro tutti i fenomeni di crisi spirituale di cui fin qui si è parlato; essi vengono bensì riconosciuti, ma sono messi a carico del «decadentismo borghese», del «crepuscolarismo», dell'«individualismo anarchico» che sarebbero le caratteristiche di elementi borghesi alienatisi dalla realtà; sarebbero forme terminali di disfacimento prodottesi presso ad un dato sistema economico condannato, al sistema capitalistico. La crisi viene, dunque, presentata esclusivamente come quella dei valori e degli ideali facenti da sovrastruttura a quel sistema, che, divenuti ipocrisia e menzogna, non hanno più nulla a che fare con la condotta pratica degli individui e con le forze motrici dell'epoca. La lesione esistenziale dell'umanità viene, in genere, spiegata come un effetto della organizzazione economica, materiale, di una società come quella capitalistica. Il vero rimedio, il principio di un «nuovo vero umanismo», di una integrità umana e di una «felicità mai prima conosciuta» sarebbe perciò dato dalla istituzione di un diverso sistema economico-sociale, dall'abolizione del capitalismo, dalla istituzione della società comunista dei lavoratori quale sta prendendo forma nell'area sovietica. Già Carlo Marx aveva esaltato nel comunismo «la presa di possesso reale dell'essenza umana

da parte dell'uomo e per l'uomo, il ritorno dell'uomo a se stesso quale uomo sociale, cioè quale uomo umano», questo comunismo equivalendo per lui a un perfetto naturalismo e, appunto, al vero umanismo.

Nelle sue forme radicali questo mito – che dove si è affermato controllando movimenti, organizzazioni e popoli si unisce ad una corrispondente educazione, ad una specie di lobotomia psichica intesa a neutralizzare metodicamente fin dall'infanzia ogni forma di sensibilità e di interesse superiore, ogni modo di pensare che non sia in termini di economia e di processi economico-sociali – è quello che ha dietro di sé il vuoto più pauroso e che presenta il valore dell'oppiaceo più deleterio finora somministrato ad una umanità sradicata. Tuttavia qui l'inganno non è diverso che nel mito della *prosperity*, specie in quelle forme di esso che nell'«Occidente», incuranti del fatto che ci si muove anche materialmente, politicamente, in relazione alla lotta pel dominio del mondo, su di un vulcano, vanno delineandosi nella euforia tecnologica propiziata da certe prospettive della cosidetta «seconda rivoluzione industriale» dell'èra atomica.

Abbiamo parlato di una specie di dialettica che porta alla dissoluzione interna di questa tematica, inquantoché nell'area comunista il mito in discorso ha tratto essenzialmente la sua forza motrice dal fatto che vengono presentati come Stati futuri da realizzare, col senso di Stati dove problemi «individuali» e crisi «decadentistiche» più non esisteranno, condizioni economico-sociali le quali nell'area «occidentale» odierna o degli Stati nordici, esistono già di fatto. È il fascino di una mèta, che però svanisce nel punto in cui la si sia raggiunta. L'ideale economico-sociale, futuro per l'umanità proletaria, in realtà appare spiritualmente già scontato proprio nella società «occidentale» dove, ad onta della prognosi di Marx e di

Engels, un clima di *prosperity* si è già esteso a vasti strati sociali, nelle forme di una esistenza sazia, facile e confortevole, forme che il marxismo, in fondo, non condannava in sé ma solo perché le riteneva il privilegio di una classe superiore di «sfruttatori» capitalisti, non un bene comune di un collettivo livellato. Ma gli orizzonti restano essenzialmente gli stessi e vedremo quali conseguenze, in relazione agli sviluppi più recenti, ne ha tratto il cosidetto movimento contestatario.

Comunque, dell'una e dell'altra ideologia economico-sociale l'errore e l'illusione sono gli stessi, cioè l'assumere seriamente che la miseria esistenziale si riduca a quella di chi, in un modo o nell'altro, soffre dell'indigenza materiale, del depauperamento dovuto ad un dato sistema economico-sociale; che essa, pertanto, sia maggiore nel diseredato e nel proletario che non in chi vive in condizioni economiche agiate o privilegiate; che, di conseguenza, essa debba venir automaticamente meno con la «libertà dal bisogno», con l'elevamento generale delle condizioni materiali dell'esistenza. La verità è invece che il senso dell'esistenza può mancare sia negli uni che negli altri, che fra miseria materiale e miseria spirituale non esiste nessun rapporto. Solo agli strati più bassi e ottusi della società si può dare ad intendere che la formula di ogni felicità e integrità umana sia ciò che è stato giustamente chiamato l'«ideale animale», un benessere quasi da bestiame bovino. Non a torto Hegel ha scritto che le epoche di benessere materiale sono pagine bianche nel libro della storia, e il Toynbee ha mostrato che nella sfida che per l'uomo costituiscono condizioni ambientali e spirituali dure e problematiche, sta spessissimo l'incentivo per il destarsi, in una situazione quasi di sfida – *challenge* – di forze creative di civiltà[7]. In certi casi, non è affatto un paradosso dire che chi è veramente pietoso dovrebbe cercare di rendere dura la vita al prossimo. È un

luogo comune che ogni più alta virtù si smussa e si atrofizza in condizioni facili, cioè quando l'uomo non è costretto a dar prova di se stesso, nell'uno o nell'altro modo – e non importa, per lo scrutinio finale, se in tali congiunture, per selezione naturale, una buona parte cada, si perda. È giusto quel che A. Breton ha scritto: «Bisogna impedire che la precarietà affatto artificiale delle condizioni sociali veli la precarietà reale della condizione umana».

Ma, per non allontanarci troppo dal nostro argomento, rileveremo che oggi proprio in margine ad una civiltà della *prosperity* si sono verificate le forme più spinte della crisi esistenziale moderna: v'è appunto da riferirsi al caso delle correnti delle nuove generazioni dianzi citate, dove la ribellione, il disgusto e l'ira si sono manifestati, non già in un sottoproletariato miserabile e oppresso, ma spesso anche in giovani a cui nulla mancava, perfino tra figli di plurimilionari. E fra i tanti è anche significativo il fatto, statisticamente accertato, che nei Paesi poveri ci si uccide molto più raramente che in quelli ricchi: ciò vuol dire che la problematica della vita viene sentita più nei secondi che nei primi. La cosidetta «disperazione bianca» può aspettare al traguardo del messianismo economico-sociale, come nella parodia di una commedia musicale circa un'isola dell'utopia, dove si ha tutto, «giuoco, donne e whisky», ma in cui ritorna sempre il senso del vuoto dell'esistenza, il senso che «manca pur qualcosa».

Non esiste, pertanto, alcun rapporto, se mai esiste un rapporto inverso, fra senso della vita e condizioni di benessere economico. Esempio insigne, e non di oggi, ma del mondo tradizionale: colui che su di un piano metafisico denunciò radicalmente il vuoto dell'esistenza e gli inganni del «dio della vita» indicando la via del risveglio spirituale, il buddha Shâtkyamuni, non era un oppresso e un affamato, un rappresentante di strati sociali simili a quella plebe

dell'impero Romano a cui a tutta prima si rivolse la predicazione rivoluzionaria cristiana; fu invece un principe di razza in tutto lo splendore della potenza e in tutta la pienezza della sua gioventù. Il vero significato del mito economico-sociale, quali pur siano le sue varietà, è pertanto quello di un mezzo per l'anestetizzazione interiore o per una profilassi intesa a eludere il problema di una esistenza priva di ogni senso e anzi a consolidare in tutti i modi questa fondamentale insignificanza della vita dell'uomo moderno. Possiamo dunque parlare sia di un oppiaceo ben più reale di quello che secondo i marxisti sarebbe stato somministrato ad una umanità non ancora illuminata e evoluta, mistificata dalle fedi religiose, sia, per un altro lato, del metodo organizzato di un nichilismo attivo. Le prospettive, in buona parte del mondo attuale, sono più o meno quelle zarathustriane relative all'«ultimo uomo»: «Prossimo è il tempo del più spregevole degli uomini, che non saprà più disprezzare se stesso», l'ultimo uomo «dalla razza tenace e pullulante». «Noi abbiamo inventato la felicità, dicono, ammiccando, gli ultimi uomini», hanno «abbandonato la regione dove dura è la vita».

Peraltro, in questo contesto un fenomeno più recente è pieno di significato, quello della già accennata cosidetta «contestazione globale». In parte, essa ha preso le mosse appunto dall'ordine di idee or ora accennato. Sulla scia delle vedute di un Marcuse si è giunti a rilevare una concordanza fondamentale, in termini di società tecnologica consumistica, fra il sistema dei Paesi comunisti progrediti e quelli dell'area capitalista, per il venire meno, nei primi, dell'istanza originaria proletaria rivoluzionaria, questa istanza in essi essendo stata ormai in parte superata in quanto la «classe lavoratrice» è stata immessa nel sistema consumistico, assicurandole un tenore di vita non più «proletario» ma borghese, la privazione del quale era stato

l'incentivo rivoluzionario. Ma presso a questa convergenza è stato messo in luce il potere condizionante dell'unico «sistema», il quale si esplica nel senso di una distruzione di ogni valore superiore della vita e della personalità. Al livello, più o meno, proprio dell'«ultimo uomo» preconizzato da Nietzsche, l'individuo della società consumistica contemporanea ritiene ormai, nella gran massa, esser un prezzo troppo alto e un assurdo rinunciare alla comodità, al benessere medio offertigli dalla civiltà dei consumi evoluta, pur di rivendicare una astratta libertà. Così accetta fattualmente di buon grado tutti i condizionamenti livellatori in atto nel sistema. Questa constatazione ha fatto passare dal marxismo rivoluzionario, privato della sua forza motrice originaria, appunto ad una «contestazione globale» del sistema, la quale, peraltro, nel suo non disporre di nessun principio superiore, nel suo carattere irrazionale, anarcoide, istintivo, nel suo appellarsi, in mancanza di altro, a minoranze squallide di *outsiders*, di esclusi e di reietti, all'occasione anche al cosidetto «Terzo Mondo» (nel qual caso riaffiorano però fisime marxiste) o ai negri, come all'unico potenziale rivoluzionario, sta effettivamente nel segno del nulla, è una isterica «rivoluzione del nulla e del "sottosuolo"» – «vespe impazzite chiuse in un recipiente di vetro che sbattono freneticamente contro le pareti di esso»: con il che si conferma, per altra via, il carattere generale nichilista dell'epoca, a dir vero, in un quadro assai più vasto, perché la «contestazione» contemporanea non è più quella di singoli individui e delle cerchie assai ristrette di cui abbiamo parlato finora, dove però spesso il livello intellettuale era indubitabilmente più alto[8].

Un altro punto merita di essere rilevato, sia pure in margine, nell'attuale clima di dissoluzione. Il cedimento delle sovrastrutture – di tutto ciò che non può più esser vissuto che come sovrastruttura – non si è manifestato

soltanto nella forma sociologica della denuncia delle menzogne e delle ipocrisie della vita borghese (si veda già Max Nordau, si ricordino le parole dette da Relling a Gregers in Ibsen: «Perché usi la parola straniera "ideali"? Abbiamo la bella parola nazionale "menzogne"») e in quella del nichilismo morale filosofico. Oggi esso si è prolungato e completato per effetto di una scienza che, falsa e contaminatrice se applicata all'uomo di altri tempi e di altre civiltà, ha una forza di persuasione quando si tratti dell'uomo moderno traumatizzato. Vogliamo alludere alla psicanalisi. Lo sforzo appassionato del Filosofo che cercò di ricondurre l'origine segreta, la «genealogia» dei valori morali predominanti allo stesso sottofondo di tutti quegli impulsi della vita che in nome di essi venivano avversati o condannati, che cercò dunque di «naturalizzare» la morale negandole una qualsiasi distaccata e sopraelevata dignità, questo sforzo appassionato ha dato luogo ai metodi freddi, cinici, «scientifici» della «psicologia del profondo», della esplorazione del subconscio e dell'inconscio. Nell'inconscio, sottosuolo irrazionale dell'essere, è stata dunque riconosciuta la forza motrice essenziale di tutta la vita dell'anima; da esso vengono dedotti determinismi che fanno apparire illusorio il sovramondo della coscienza morale e sociale coi suoi valori, con le sue inibizioni, le sue interdizioni, la sua isterica volontà di dominio, mentre in quella zona sotterranea non agisce che un impasto dell'impulso al piacere con un impulso alla morte – *Lustprinzip* e *Todestrieb* [9].

Come si sa, questa è l'essenza del freudismo. Il senso di altre correnti psicanalitiche che in parte divergono dal freudismo non è sostanzialmente diverso. La regressione nel sottosuolo psichico presso ad una profonda traumatizzazione dell'umana personalità è, di esse tutte, il tema evidente e costante. È un ulteriore aspetto del

nichilismo contemporaneo e, in più, il segno di una coscienza lesa, troppo debole per poter tenere in freno i bassifondi dell'anima coi suoi presunti «archetipi» e con quel che si può ben paragonare al goethiano «mondo delle Madri».

Vale appena rilevare la convergenza di queste distruzioni con l'atmosfera propria ad un altro genere tipico di letteratura contemporanea, alla letteratura dove il senso della «spettralità dell'esistenza» si associa a quello di un oscuro, incomprensibile destino, di una fatalità e di una condanna assurda sovrastante l'eterna solitudine dell'uomo, anzi la stessa condizione umana in genere: è quasi il senso di un fondo incomprensibile della vita umana digradante in una oscurità impenetrabile e angosciosa.

Questo tema, affermatosi in forma tipica col Kafka, non è estraneo allo stesso esistenzialismo speculativo; trattando di quest'ultimo, fra breve torneremo su di esso. Qui a noi interessa mettere di nuovo in rilievo che non si tratta di una verità colta da chi «ha saputo sentire di più e vedere più profondamente»; si tratta solo di ciò che viene percepito nell'atmosfera propria al nichilismo europeo, alla umanità che ha preso forma dopo la morte di Dio.

6. *Il nichilismo attivo. Nietzsche*

Dopo di che, torniamo al problemi che propriamente ci interessano.

In tutte le situazioni di crisi fin qui esaminate il tratto

predominante è quello di un essere gli *oggetti*, o addirittura le vittime, dei processi distruttivi in moto; questi dall'umanità ultima vengono semplicemente *subiti*. Ciò vale sia per coloro che si adattano ad una vita basata sul nulla e priva di ogni vera direzione, aiutandosi con un sistema di anestetici e di surrogati, eventualmente facendo uso delle sopravviventi forme dell'esistenza e della sicurezza borghesi, sia per coloro che sentono a vivo e in pieno la crisi esistenziale dell'uomo moderno, con l'effetto di esser spinti verso le forme di rivolta o di vita allo sbaraglio di cui abbiamo detto.

Ciò si applica dunque alla grandissima maggioranza dei nostri contemporanei. Per contro, vi è anche da considerare quella diversa, assai più ristretta categoria di uomini moderni che, invece di subire i processi nichilistici, cercano di assumerli attivamente. Più propriamente, si tratta di chi non solo riconosce l'irreversibilità dei processi dissolutivi, il fatto che non esiste una via che riconduce indietro, ma che non desidera nemmeno di percorrere questa via qualora esistesse. Viene cioè accettata di buon animo la condizione di esser senza appoggi e senza radici. Dopo di che, si presenta il problema della misura in cui il negativo può esser trasformato in positivo.

A chi ha la conformazione necessaria per assumere un tale atteggiamento, si offre la possibilità di dare una diversa interpretazione all'avventura dell'uomo che ha voluto essere libero e alla crisi che ne è stata la conseguenza. Si delinea l'idea di una *prova*, e di distruzioni che sono soltanto la conseguenza del non esser stati all'altezza di essa o, si può anche dire, all'altezza del proprio atto. A chi interessi, qui si può ricordare che già antichi mitologhemi conobbero il motivo che non un'audacia sacrilega in se stessa, bensì il non aver posseduto la dignità o la forza necessarie per compiere un'azione che poteva sciogliere dal vincolo divino è stata la

causa della perdizione dell'uno o dell'altro personaggio simbolico.

Lo stesso punto di vista può essere assunto dal tipo umano speciale che a noi interessa e che in parte rientra nella categoria or ora accennata. Come si ricorderà, il suo carattere differenziale sta in ciò, che egli affronta i problemi dell'uomo moderno, senza essere lui stesso un «uomo moderno», appartenendo invece ad un diverso mondo, conservando in sé una dimensione esistenziale diversa. Per cui, a differenza degli altri, il problema di un tale uomo non è quello della ricerca drammatica di una base (in via di principio, egli tale base l'ha già) bensì è quello della propria *espressione* e conferma nell'epoca moderna, nel suo vivere qui e ora.

Avendo in vista questo tipo umano, esaminiamo la tematica del «nichilismo positivo», o, se si preferisce, del passaggio allo stadio post-nichilistico. Data l'opportunità di prender le mosse non da prospettive estranee ma da prospettive interne al mondo moderno, come base provvisoria possiamo tornare a riferirci ad alcune idee fondamentali di Nietzsche, per saggiarne la solidità. In effetti, potremo vedere che altri esponenti più recenti del pensiero moderno messisi alla ricerca di un nuovo senso della vita sono andati assai poco di là da Nietzsche, malgrado tutto ciò che vi è di inconsistente e di deteriore nel pensiero nietzschiano.

Nietzsche stesso considerò se stesso come «il primo nichilista completo d'Europa, che però ha già superato il nichilismo, avendolo vissuto nella sua anima – avendolo dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé». Dopo aver visto che «il nichilismo è l'estrema conclusione logica dei nostri grandi valori e del nostro ideale» e aver affermato che «bisogna passare attraverso questo nichilismo per rendersi conto della vera natura dei "valori" del passato», nel nichilismo aveva

però considerato «uno stadio patologico intermedio» e aveva preannunciato il «contro-movimento» destinato a soppiantarlo, senza pregiudizio delle posizioni conquistate.

Nietzsche ha messo in rilievo che il punto in cui ci si accorge che «Dio è morto», che tutto il mondo dello «spirito», del bene e del male è solo una illusione, e ad esser vero è unicamente il mondo già negato o riprovato in nome del primo – che tale punto è quello di una prova decisiva: «I deboli si spezzano, i forti distruggono ciò che non li spezza, i più forti ancora superano i valori che avevan servito da misura». Nietzsche chiama questa la «fase tragica» del nichilismo, che conduce ad un capovolgimento delle prospettive: il nichilismo a tal punto appare come un segno di forza, esso sta a significare «che il potere di creare, di volere, si è sviluppato a tal segno di non aver più bisogno di questa interpretazione generale (dell'esistenza), di questa introduzione di un senso (in essa)». «È una misura del grado della forza della volontà, sapere fino a che punto si può fare a meno di un senso delle cose, fino a che punto si sopporta di vivere in un mondo che non ha senso: perché allora se ne organizzerà una parte». Nietzsche chiama questo il pessimismo positivo, o «pessimismo della forza», e ne fa la premessa per una etica superiore. «Se prima l'uomo ha avuto bisogno di un Dio, ora è entusiasta di un disordine universale senza Dio, di un mondo del caso, dove ciò che è temibile, ambiguo e seduttore fa parte della sua stessa essenza». In questo mondo ritornato «puro» e soltanto se stesso egli resta in piedi, «vincitore di Dio e del nulla». Il problema del senso della vita così è risolto con la statuizione che la vita è e può essere valore a se stessa.

Ciò riconduce appunto alla tesi poc'anzi formulata. Il significato di tutte le crisi dei tempi ultimi può riassumersi in ciò: ha voluto essere libero un uomo, pel quale una vita liberata poteva significare soltanto rovina. «Dio è morto» –

si è detto – è un semplice modo patetico di indicare lo stato di fatto basale dell'epoca. Ma proprio Nietzsche rileva: l'aver «ucciso Dio non è forse stata un'azione troppo grande per noi? Non dobbiamo forse divenire degli dèi per apparire degni di essa?». Del riconoscere che «nulla esiste, tutto è permesso», della «libertà dello spirito», la conseguenza inevitabile è: «Ora dovete dare la prova di una natura nobile».

In *Zarathustra* si trova, in un noto passo, la formulazione più pregnante dello sfondo della crisi: «Ti dici libero? Voglio conoscere i pensieri che in te predominano. Non m'importa sapere se tu sei sfuggito ad un giogo: sei tu uno di quelli che avevano diritto di sottrarsi al giogo? Molti sono coloro che gettarono via l'ultimo loro valore nel punto in cui cessarono di servire. Libero da che cosa? Che importa questo, a Zarathustra? Il tuo occhio deve annunciare, sereno: *libero per fare che cosa*?». E Zarathustra avverte che sarà terribile l'esser soli, senza legge alcuna al di sopra di sé con la propria libertà in uno spazio deserto e in un'aria ghiaccia, giudice e vindice della propria norma. Per chi solo servendo poteva acquistare un valore, per chi nei vincoli aveva non qualcosa che lo paralizzava, ma qualcosa che lo sosteneva, la solitudine apparirà come una maledizione, il coraggio verrà meno, l'orgoglio iniziale si piegherà. Vi sono dei sentimenti – continua a dire Zarathustra – che allora assalgono l'uomo libero e che non mancheranno di ucciderlo qualora non sia lui ad ucciderli. In termini precisi, da un punto di vista superiore, qui è dato il fondo essenziale della miseria dell'uomo moderno.

Esso, del resto, era stato indicato in modo analogo da Dostojewskij. È la dottrina di Kirillov. Identico è l'inquadramento: «L'uomo non ha fatto che inventare Dio al fine di poter vivere senza uccidersi. È in questo che consiste la storia dell'umanità dalle origini fino ai nostri giorni» dice

Kirillov. L’implicazione è evidente: è la necessità, per l’uomo, di avere un centro, un valore basale; non trovandolo in se stessi, lo si era posto fuori di sé, lo si era proiettato in Dio, lo si era supposto esistente, sì, ma incarnato in un «altro», e la fede in quest’altro aveva risolto provvisoriamente il problema esistenziale. Naturalmente, questo non è affatto, come afferma Kirillov, il senso di tutta la storia dell’umanità; è unicamente quello della fase devozionale di una religione teistica, fase la quale rappresenta già uno sfaldamento del mondo della Tradizione e precede il punto critico di frattura metafisica, di cui si è detto. L’occhio di Kirillov, «uomo libero», si apre: «Non voglio credere. Io so che Dio *non* esiste e che non può esistere». La conseguenza è, allora: «Se Dio non esiste, io sono Dio… Riconoscere che non vi è Dio e non riconoscere nel contempo che si è divenuti Dio, è una assurdità e una incongruenza, perché altrimenti non si mancherebbe di uccidersi». Si può lasciare da parte l’uccidersi, idea fissa della pazzia lucida di Kirillov, e si può parlare semplicemente di crollare, di disgregarsi, di perdersi nel senza-senso. Di fronte a questa situazione nascono il terrore e l’angoscia: «È come se un miserabile, avendo ricevuto una eredità, si spaventasse e non osasse metter mano ad essa, perché si crede troppo da poco per possederla». Non è il caso di prender sul serio l’atto con cui Kirillov crede di poter distruggere il terrore di fronte al retaggio divino che egli *deve* assumere, dimostrando nello stesso punto «la sua divinità». E si deve metter anche da parte questo parlare enfaticamente di Dio e di esser Dio: il problema reale che qui si pone è quello del valore, e dell’«esser liberi per che cosa?».

Nulla caratterizza meglio il fallire nella prova cruciale, l’esito negativo dell’esperienza nichilistica, che il sentimento espresso da questa formula del Sartre: «Si è condannati ad

essere liberi». L'uomo fa sua la libertà assoluta; ma questa libertà non sa sentirla che come una *condanna*. L'angoscia metafisica ne è la controparte. La tematica specifica dell'esistenzialismo la esamineremo più oltre.

Per intanto, bisogna vedere che cosa può reggersi di quel che Nietzsche aveva prospettato non come nichilista ma come colui che pensava di aver lasciato dietro di sé il nichilismo, di averne anzi fatto la premessa per una esistenza più alta e per una nuova salute.

Caduti gli idoli, superato il bene e il male e tutti i succedanei dell'antico Dio, snebbiato lo sguardo, per Nietzsche non resterebbe che «questo mondo», la vita, il corpo. L'uomo nuovo affermerà questo mondo, la vita, il corpo, resterà «fedele alla terra». Al che, come è noto, si aggiunge il tema del superuomo. «Dio è morto, ora vogliamo che venga il superuomo». Il superuomo sarà il senso della terra, il giustificatore dell'esistenza. L'uomo, «ponte e non mèta», «corda tesa fra il bruto e il superuomo, corda tesa su di un abisso». Qui non è il caso di fare una analisi approfondita dei temi molteplici e divergenti che in Nietzsche si sono cristallizzati intorno a questo motivo specifico. L'essenziale può essere chiarito nei seguenti termini.

La fase negativa, demolitrice, del pensiero nietzschiano si conclude con l'affermazione dell'immanenza: tutti i valori trascendenti, i sistemi dei fini e delle verità sovraordinate sono interpretati in funzione della vita. A sua volta, la vita – e, più in generale, la natura – avrebbe per essenza la volontà di potenza. In funzione di volontà di potenza e di dominio si definisce anche il superuomo. Da qui si vede, che il nichilismo nietzschiano, in fondo, si è fermato a metà strada: viene posta una nuova tavola di valori, e con essa un bene e un male. Viene presentato un nuovo ideale, affermato assolutamente, mentre esso in realtà non è che uno dei tanti

che possono prendere forma nella «vita» e che quindi non si giustifica affatto in sé e per sé, senza una scelta particolare e senza una fede. Il fatto, che il punto saldo di riferimento proposto di là dal nichilismo manchi di un vero fondamento se ci si tiene davvero alla nuda immanenza, appare, del resto, già nella parte critico-storica e sociologica del sistema nietzschiano. Qui tutto il mondo dei valori «superiori» viene interpretato come il riflesso di una «decadenza». Ma in pari tempo in quei valori si vedono anche gli strumenti, le armi della volontà di potenza mascherata di una data parte dell'umanità, la quale usandoli ha scalzato un'altra parte di essa, affermatrice della vita e di ideali vicini a quelli del superuomo. Lo stesso istinto della «decadenza» si presenta dunque come una particolare varietà della «volontà di potenza». Ora, è chiaro che in funzione di mera volontà di potenza ogni distinzione, in fondo, viene meno; non vi sono «superuomini» né «gregge», né «affermatori» né «negatori» della vita. Vi è solo un divario di tecniche, di mezzi (mezzi, che sono lungi dal ridursi alla semplice forza materiale) intesi a far prevalere l'una o l'altra classe umana, mezzi da chiamarsi buoni nella misura in cui conducano al successo, senza far differenza. Se nella vita e nella storia della civiltà esistono sia fasi di ascesa, sia fasi di declino, sia fasi creative, sia fasi di distruzione e di «decadenza», che cosa autorizza a far cadere l'accento del valore sulle une anziché sulle altre? Perché la «decadenza» deve essere un male? Tutto è vita, tutto è giustificabile in termini di vita, se questa viene davvero assunta nella sua realtà nuda, irrazionale, fuor da ogni «teologia» e «teleologia», come Nietzsche avrebbe pur voluto. La stessa «anti-natura», la stessa «violenza contro la vita» vi rientrano. Di nuovo, viene meno ogni terra ferma.

In più, Nietzsche, che aveva voluto restituire al «divenire» la sua «innocenza» liberandolo da ogni finalismo, da ogni intenzionalità, tanto da riscattare l'uomo e farlo andare

senza appoggi, Nietzsche che aveva giustamente criticato e respinto l'evoluzionismo e il darwinismo constatando come le figure e i tipi superiori della vita sono solo casi felici sporadici, posizioni che l'umanità raggiunge per poi perderle, e non danno luogo ad una continuità, trattandosi anzi di esseri esposti più degli altri ai pericoli e alla distruzione – Nietzsche finisce lui stesso in una concezione finalistica quando, per dare un senso all'umanità attuale, prospetta come un fine, a cui essa deve consacrarsi e per il quale deve sacrificarsi e perire, l'ipotetico uomo futuro in veste di superuomo. *Mutatis mutandis*, qui le cose non sono molto diverse che nell'escatologia marxistico-comunista, a cui il miraggio di ciò che sarà l'umanità futura dopo la rivoluzione mondiale serve per dare un senso a tutto quel che si va ad imporre all'uomo di oggi nell'area controllata da quell'ideologia. Questo è dunque un aperto contradire l'esigenza di una vita che sia senso a se stessa. Il secondo punto è che la pura affermazione della vita non coincide necessariamente né con l'affermazione della volontà di potenza in senso stretto e qualitativo, né con l'affermazione del superuomo.

A tale stregua, quella di Nietzsche è dunque una pseudo-soluzione. Un vero nichilismo non risparmia nemmeno la dottrina del superuomo. Quel che piuttosto resta, a voler essere radicali, a seguire una linea di stretta coerenza, e che noi possiamo già accettare nella nostra ricerca, è l'idea espressa da Nietzsche attraverso il mito dell'eterno ritorno. È l'affermazione, ora davvero incondizionata, di tutto ciò che è e di tutto ciò che si è, della propria natura e della propria situazione. È la disposizione di chi, in identità con se stesso, con la radice ultima del proprio essere, afferma se stesso a tal segno, che non lo terrorizza, ma lo esalta, la prospettiva che, per un ricorso indefinito di cicli cosmici identici, egli già fu e tornerà ad essere come è, innumerevoli

volte. Naturalmente, non si tratta di nulla più che di un mito, il quale ha il semplice valore pragmatico di una «prova di forza». Ma è anche una veduta che, in fondo, conduce già di là dal mondo del divenire avviando verso una eternizzazione dell'essere. Non diversamente dal neoplatonismo, Nietzsche riconobbe a ragione: «Che tutto ritorni, è l'estrema approssimazione di un mondo del divenire a quello dell'essere». Ed egli dice anche: «Imprimere al divenire il carattere dell'essere, è suprema prova di potenza». Ciò, in fondo, porta ad una apertura di là dall'immanenza unilateralmente concepita, porta alla sensazione che «tutte le cose hanno avuto battesimo nella fonte dell'eternità e al di là del bene e del male». Cosa non diversa fu insegnata nel mondo della Tradizione; è incontestabile che in Nietzsche serpeggi una confusa sete di eternità, perfino presso a certe momentanee aperture estatiche. Si sa dello zarathustriano invocare «la gioia che vuole l'eternità di tutte le cose, una profonda eternità», così come il cielo in alto, «puro, profondo abisso di luce»

7. *«Essere se stessi»*

Per ora dobbiamo lasciare da parte questi accenni ad una dimensione superiore dell'esperienza di un mondo liberato. Interessa piuttosto definire più da presso che cosa ci fornisca, con un sufficiente carattere di saldezza, una simile visione dell'esistenza: è appunto *il principio del puro esser se stessi*. Ecco, a tutta prima, quel che rimane dopo l'eliminazione di ciò che in filosofia si chiama la «morale

eteronoma», ossia la morale basata su di una legge o istanza esterna. Nietzsche, a tale riguardo, poté scrivere: «Vi si chiama distruttori della morale: ma voi siete soltanto gli scopritori di voi stessi», e anche: «Dobbiamo liberarci della morale per poter vivere moralmente», in questo «vivere moralmente» intendendo appunto il vivere seguendo la propria legge, la legge definita dalla propria natura (solo come un caso tutto particolare, da ciò può dunque risultare la via del superuomo).

Si sta sulla stessa linea della «morale autonoma» dell'imperativo categorico di Kant, però con la differenza che il comando assoluto interno, staccato da qualsiasi movente estraneo, non si basa su di una ipotetica legge astratta della ragion pratica valida per tutti e rivelantesi alla coscienza umana in quanto tale, bensì sul proprio specifico essere.

Nietzsche spesso presentò le cose così come se ciò equivalesse ad un naturalismo. L'interpretazione semplicemente fisiologica, materialista, della propria natura, in lui è bensì frequente, ma in fondo è inautentica, accessoria, dettata dal noto motivo polemico contro lo «spirito puro». In realtà, anche Nietzsche ha visto più nel profondo, non si è arrestato all'essere fisico quando ha parlato della «grande ragione» che è chiusa nel corpo e opposta alla piccola ragione, della grande ragione che «non dice Io ma *è* Io», che ha lo «spirito» e gli stessi sensi come «piccolo strumento e giocattolo»: «potente dominatore, savio sconosciuto che si chiama il proprio essere (*Selbst*)», «filo che guida l'Io e gli suggerisce i suoi concetti», che «cerca con gli occhi dei sensi e ascolta con le orecchie dello spirito». Si tratta dunque non della *physis* ma dell'«essere» nella pienezza ontologica di tale espressione – il termine usato, das *Selbst*, può essere reso anche con «il Sé», opposto all'Io (*Ich*): opposizione che ricorda quella, già considerata

dalle dottrine tradizionali, fra il principio super-individuale della persona e ciò che esse hanno chiamato l'«Io fisico».

Esclusa la rozza interpretazione «fisiologica», si precisa dunque un atteggiamento valido per chi deve tenersi in piedi come un essere libero nella stessa epoca della dissoluzione: assumere il proprio *essere* in un *volere*, facendo di esso la propria legge, una legge improntata dalla stessa assolutezza e autonomia dell'imperativo categorico kantiano, affermata dunque senza aver riguardo per valori convenuti, pel «bene» e pel «male», ma nemmeno per la felicità, pel piacere e pel dolore – l'edonismo e l'eudemonismo, come ricerca astratta, inorganica del piacere o della felicità, anche per Nietzsche non sono che indici di un cedimento, di una decadenza. Affermare e attuare dunque il proprio essere senza aver in vista sanzioni o frutti, né qui né in un aldilà, dire: «Non esiste la via: questo è il mio volere, né buono né cattivo, ma mio». In breve, attraverso Nietzsche è l'antica formula «Sii te stesso», «Divieni ciò che sei» a riproporsi oggi, dopo il franamento di ogni sovrastruttura. Vedremo che un tema analogo, benché in termini più incerti, si è ripresentato con gli esistenzialisti. Come antecedente non vorremmo rifarci a Stirner, perché in lui l'apertura nell'«Unico» delle dimensioni più profonde dell'essere è pressoché inesistente. Ci si potrebbe piuttosto rifare a J.M. Guyau, che si era egualmente proposto il problema di una linea di condotta di là da ogni sanzione o «dovere». Egli aveva scritto: «Le metafisiche autoritarie e le religioni sono dande per bambini: è tempo di procedere da soli… Che si cerchi in noi stessi la rivelazione. Non vi è più Cristo: che ciascuno di noi sia Cristo a se stesso, si leghi a Dio come vorrà e potrà o anche neghi Dio». È come se la fede sussistesse, però «senza un cielo che aspetti o una legge positiva che guidi», come un semplice stato. La forza e la responsabilità non debbono

essere minori di quelle che prima, in un diverso tipo umano, in un altro clima, nascevano dalla fede religiosa e da un dato punto d'appoggio. Identica è l'idea di Nietzsche.

Per conto nostro, se questa tematica deve essere accettata come valida pel problema che ci interessa, occorre eliminare ogni eventuale, non espressa implicazione limitatrice da cui si possa trarre un nuovo, illusorio sostegno.

Dopo Rousseau, premesse del genere avevano già caratterizzato le dottrine anarchiche: il nichilismo dei classici dell'anarchismo aveva per controparte la supposizione della natura fondamentalmente buona dell'uomo. Un altro esempio è offerto dall'autore or ora citato, dal Guyau. Una morale «senza sanzioni né obbligazione», una morale «libera» egli aveva cercato di fondarla sulla «vita». Ma questa «vita» in lui non è affatto la vita nuda, vera, senza attributi, è una vita preventivamente e arbitrariamente moralizzata o sterilizzata nel suo concetto, una vita nella quale vengono supposte come congenite tendenze ben determinate: l'espandersi, il donarsi, il sovrabbondare. Il Guyau aveva formulato una nuova idea del *dovere*: il dovere che deriva dal *potere*, dall'impulso della vita, dal senso della propria forza «che chiede di essere esercitata» («posso, dunque debbo»). Ora, la limitazione risulta evidente là dove il Guyau attribuisce all'impulso espansivo della vita un carattere soltanto positivo, anzi un carattere sociale, inquantoché la pura affermazione di sé, l'espansione non verso gli altri e per gli altri, ma contro di essi, egli la presenta come un autonegarsi e un contradirsi della vita opposti al suo naturale moto di espressione, al suo accrescimento e arricchimento. Ora, basta chiedersi che cosa mai ad una vita che voglia «negarsi» o «contradirsi» possa impedire di farlo, e che cosa vi sia da ridire se essa intende prendere tale via, per rendersi conto che non si è fatto per nulla *tabula rasa*, che si sono introdotte di

soppiatto premesse restrittive tali da ricondurre più o meno ad uno dei sistemi di quelle precedenti morali che si intendeva superare perché se ne era riconosciuta la vulnerabilità da parte della critica nichilistica.

Eliminare davvero ogni presupposto, significa però far entrare in crisi anche gran parte della dottrina nietzschiana del superuomo, dove il frequente rilievo dato ad aspetti della vita opposti a quelli anzidetti, ipotizzati dal Guyau («volontà di potenza», durezza, ecc.), non è meno unilaterale. Di rigore, nel segno del puro «esser se stessi» e dell'esistenza del tutto liberata, si deve poter assumere, volere, dire assolutamente «sì» a ciò che si è anche quando nulla vi sia, nella propria natura, che avvicini all'ideale del «superuomo», quando la propria vita e il proprio destino non presentino eroismo, nobiltà, splendore, generosità, «virtù donatrici», ma decadenza, corruzione, debolezza, perversione. Un lontano riflesso di questa via lo si è avuto, del resto, perfino nell'area cristiana, nel segno del calvinismo: è la dottrina dell'uomo decaduto, spezzato dal peccato originale, ma riscattato dalla «fede» – la formula è quella dell'uomo giustificato e peccatore ad un tempo di fronte all'Assoluto. Nel mondo senza Dio, per un orientamento analogo si è però lasciati a se stessi, in una estrema prova di forza, di denudazione dell'Io. Così la pretesa nietzschiana di «aver ritrovato la via che conduce ad un *sì* e ad un *no*: insegno a dire *sì* a tutto ciò che fortifica, che accumula le forze, che giustifica il sentimento di vigore» – questa pretesa è giusta solo se si traspone, interiorizza e purifica la corrispondente esigenza, staccandola da ogni contenuto specifico, e soprattutto da ogni riferimento ad una vitalità più o meno intensa. Si tratta piuttosto dell'alternativa dell'esser capaci, o meno, di tener fermo interiormente, nel proprio nudo, assoluto essere, senza nulla temere e nulla sperare.

Su questo piano, possono allora valere le parole dette circa la liberazione da ogni peccato: «Non vi è nessun luogo, nessuno scopo, nessun senso su cui si possa scaricare, in un modo o nell'altro, il nostro essere» – né nel mondo fisico, né nell'ambiente sociale, né in Dio. È un modo esistenziale. Quanto al contenuto della propria legge, come si è detto, esso resta e *deve* restare indeterminato.

In un primo bilancio, possiamo dunque fissare in questi termini quel che di positivo si può raccogliere dalla tematica di Nietzsche e di altri pensatori della sua stessa linea. Pei nostri fini, non dobbiamo però dimenticarci che questo esame non lo abbiamo fatto in astratto, che lo abbiamo fatto in vista di quel che può valere non per tutti, bensì per *uno speciale tipo umano*.

Ciò impone qualche considerazione additiva, perché senza questa premessa è facile accorgersi che la stessa soluzione dell'«esser se stessi» non è tale da poter servire davvero come una base salda. Più in là, vedremo che essa è solo una «soluzione di primo grado». Per ora, indicheremo semplicemente la seguente difficoltà.

È chiaro che la norma di esser se stessi presuppone che per ognuno si possa parlare di una «natura propria» (qualunque essa pur sia) come di qualcosa di ben definito e di riconoscibile. Ma ciò è problematico, specie se si riferisce ai tempi attuali. La difficoltà poteva essere minore nelle società che ignoravano l'individualismo, nelle società tradizionali ordinate secondo corpi e caste, dove fattori legati all'eredità, alla nascita e all'ambiente propiziavano un alto grado di unità interna e di differenziazione dei tipi, l'articolazione naturale essendo poi rafforzata e tutelata da un costume, da una etica, da un diritto, talvolta perfino da culti particolari altrettanto differenziati. Tutto ciò per l'uomo occidentale moderno ha già da tempo cessato di esistere, è stato già da tempo «superato» lungo la via della

«libertà»; così l'uomo moderno medio è un uomo labile, instabile, privo di ogni vera forma. Il paolino e faustiano «due anime, ahimè, vivono nel mio petto» è già un'assunzione ottimistica; fin troppi dovrebbero riconoscere, come un personaggio caratteristico di H. Hesse, che tali anime sono in una moltitudine. Lo stesso Nietzsche ha ammesso questo stato di fatto. Egli ha scritto: «Bisogna guardarsi dal supporre che molti siano delle persone. Vi sono anche uomini composti di diverse persone, ma la maggior parte non ne ha affatto». E ancora: «Divieni te stesso: appello che a pochi uomini è permesso, ma che per un numero ancor minore è superfluo». Si vede dunque la problematicità che presenta lo stesso punto fermo che per intanto si era fissato, ossia la fedeltà a se stessi, la legge autonoma assoluta basata sul proprio «essere», quando la si assuma in termini astratti e generali. Tutto può tornare in discussione, del che una esemplificazione precisa è data da alcuni personaggi dostojewskiani, quali Raskolnikov o Stavroghin. Nel punto in cui essi si erano rimessi soltanto alla loro nuda volontà cercando di dimostrarla a se stessi con un'azione assoluta, crollano: crollano appunto perché sono esseri scissi, perché si erano illusi circa la loro vera natura e la loro reale forza. La loro libertà si ritorce contro loro stessi e li distrugge; essi vengono meno proprio nel punto in cui avrebbero dovuto riaffermarsi – nel loro profondo, non trovano nulla che li sostenga e li porti avanti. Si ricordino le parole del testamento di Stavroghin: «Ho provato la mia forza dappertutto. Così mi avete consigliato, per potermi conoscere… Ciò che mai ho visto e che tuttora non vedo è però dove applicare la mia forza. I miei desiderî non sono abbastanza energici, essi non possono dirigermi. Un fiume lo si può attraversare su di un tronco d'albero, ma non su di una scheggia di legno». L'abisso ha ragione di Stavroghin; il suicidio è il suggello del suo fallimento.

Lo stesso problema si pone evidentemente in seno alla dottrina nietzschiana della volontà di potenza. La potenza, in sé, è informe. Non ha un senso senza la base di un dato «essere», di una direzione interna, di una unità essenziale. Senza di ciò, tutto frana nuovamente nel caos. «V'è la maggiore forza, ma non sa a che servire. I mezzi esistono, ma non vi è un fine». Vedremo sùbito come questa situazione si aggravi quando in sé sia attiva la dimensione della trascendenza.

Per intanto, si può rilevare che, in genere, il fenomeno del rimorso si lega appunto alla situazione di un essere diviso in se stesso, contraddittorio. Il rimorso si manifesta quando nell'essere sussiste, malgrado tutto, una tendenza centrale che riaffiora dopo atti che le hanno fatto violenza o l'hanno rinnegata partendo da impulsi secondari non abbastanza forti per soppiantarla completamente e definitivamente. In tal senso il Guyau ha parlato di una moralità «che altro non è se non l'*unità* dell'essere», di una immoralità che «è, al contrario, uno sdoppiamento, una opposizione di tendenze che si limitano l'una con l'altra». E di Nietzsche è nota l'imagine del «pallido delinquente», vero specchio dei personaggi dostojewskiani dianzi ricordati, «la cui azione ha paralizzato la loro povera ragione come la linea tracciata dal gesso paralizza la gallina».

Tutto questo rende ben chiaro che si è giunti ad un punto in cui è necessario portarsi di là dall'impostazione «neutra» del problema; conformemente al nostro assunto, va considerata una linea di condotta che, in regime di dissoluzione, conviene non a tutti ma solo ad un tipo differenziato, e propriamente a colui che è l'erede dell'uomo del mondo della Tradizione, e in tale mondo mantiene le sue radici, anche se per la sua esistenza esteriore si trova privo dell'appoggio proprio a una qualche forma data.

8. La dimensione della trascendenza. «Vita» e «più che vita»

Solo per quest'uomo può valere come *base elementare* quel che è stato raccolto di positivo attraverso tutta la nostra precedente analisi, perché, nel portare il suo sguardo all'interno, egli non troverà una materia labile e scissa, bensì una direzione fondamentale, una «dominante», seppure coperta o limitata da impulsi secondari. *Non solo: l'essenziale è che quest'uomo è caratterizzato da una dimensione esistenziale non presente nel tipo umano predominante nei tempi ultimi, cioè dalla dimensione della trascendenza.*

Gli ulteriori problemi che a questa stregua si presentano, possono essere esemplificati col rilevare che nello stesso Nietzsche il presupposto tacito di molti suoi atteggiamenti non è diverso: è l'agire, sia pure inconsapevole, della dimensione della trascendenza. Solo ciò spiega l'arbitrarietà e la contradittorietà che altrimenti presentano diverse sue posizioni e, in pari tempo, solo partendo da questo punto di vista si offre la possibilità di integrarle, di consolidarle convenientemente escludendo la falsa svolta «naturalistica». Invero, proprio il fatto, che per un lato Nietzsche sentì sostanzialmente la vocazione propria al particolare tipo umano di cui si è detto, sia là dove fu un distruttore, sia dove cercò di portarsi oltre il punto zero dei valori – ma che, dall'altro lato, più che assumere coscientemente la dimensione esistenziale della trascendenza, di essa egli fu quasi succube, fu più l'oggetto che non il soggetto della corrispondente forza in atto – proprio questo contesto offre

un sicuro filo conduttore per orizzontarsi in tutta la tematica nietzschiana, per riconoscere sia i limiti di essa, sia le valenze superiori che per noi essa può presentare.

Non meno evidente è questo punto: la soluzione ottenuta mediante un capovolgimento della visione tragica e assurda della vita nel suo opposto, *la soluzione nietzschiana del problema del senso della vita, consistente nell'affermare che questo senso non esiste fuor dalla vita, che la vita è senso a se stessa* (al che si ricollegano tutti i temi particolari già esaminati, compreso il mito dell'eterno ritorno), *tale soluzione appare valida unicamente presupponendo un essere che abbia come componente essenziale la trascendenza.*

Qui non è il caso di dimostrare partitamente questa tesi, come occorrerebbe in uno studio speciale su Nietzsche. Già riguardo la «volontà di potenza» si è visto che essa va considerata meno come il carattere generale della vita che non come quello di una delle sue possibili manifestazioni, di uno dei suoi molteplici volti. Che la vita «sempre oltrepassi se stessa», «voglia ascendere, e salendo e sorpassando se stessa rigenerarsi», che il segreto confidato dalla vita sia: «Io sono quella cosa che sempre deve superare se stessa» – tutto ciò non è che la proiezione, nel quadro di una visione del mondo, di una vocazione particolarissima, non è che il riflesso di una data natura, per nulla il carattere generale e oggettivo di ogni esistenza. Il vero fondo che prevale nell'esistenza è, in effetti, più l'interpretazione schopenhaueriana che non quella nietzschiana a indicarlo: è volontà di vivere come desiderio perenne e inesausto, non già volontà di potenza in senso proprio, né impulso ascendente, positivo, al superamento.

Solo per effetto dell'*altra* dimensione, della dimensione della trascendenza, la vita può presentare quei caratteri che, in una abusiva generalizzazione, Nietzsche credette di poterle attribuire nel fissare i suoi nuovi valori. L'accennata,

imperfetta consapevolezza di ciò che agiva in lui spiega non solo le oscillazioni del suo pensiero e i limiti di esso, ma anche il lato tragico della sua esistenza umana. Da una parte troviamo i temi di una pura esaltazione naturalistica della vita, perfino in forme che rappresentano un evidente cedimento dell'essere di fronte al semplice mondo degli istinti e delle passioni – l'affermazione assoluta di essi da parte del volere correndo pericolo di significare un loro affermarsi *attraverso* il volere asservendolo. Ma dall'altra parte numerose, anzi prevalenti sono le testimonianze di una reazione sulla vita che non può procedere dalla stessa vita, ma unicamente da un principio ad essa superiore, proprio come ciò che un passo caratteristico ci rivela: «Spirito è la vita che incide essa stessa nella vita – *Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet*».

A questo secondo aspetto si collegano tutti i tratti positivi della via del superuomo: il potere dar a se stessi una legge, il «poter dir no, agire no, quando si è spinti da una forza prodigiosa, da una enorme tensione all'affermazione»; l'ascesi naturale e libera, volta a saggiare le proprie forze giudicando «la potenza di una volontà dal grado delle resistenze, del dolore, del tormento che si sa sopportare per volgerli a proprio vantaggio» (sì che a questa stregua tutto ciò che l'esistenza presenta di malvagio, di doloroso e di problematico, tutto ciò che ha nutrito le forme popolari delle religioni soteriologiche viene accettato, anzi desiderato); il principio di non obbedire alle passioni, ma di tenerle al laccio («la grandezza del carattere non consiste nel non avere quelle passioni – bisogna possederle in massimo grado, ma tenerle al laccio – e, in più, senza che questo dominio crei una gioia particolare, ma con semplicità»); l'idea che «l'uomo superiore si distingue da quello inferiore per la sua intrepidezza, per il suo sfidare l'infelicità» («è un segno di regressione quando i valori eudemonistici

cominciano ad essere considerati come i più alti»); il rispondere, dunque, con stupore, a coloro che indicano «il cammino verso la felicità» al fine di far seguire all'uomo l'uno e l'altro comportamento: «Ma che importa, *a noi*, della felicità?»; il riconoscere come uno dei mezzi con cui una specie umana superiore si conserva «l'arrogarsi il diritto ad atti eccezionali come tentativi di vittoria su se stessi e atti di libertà… assicurarsi, con una specie di ascesi, una preponderanza e una certezza, quanto alla propria forza di volontà», senza rifuggire da qualsiasi privazione; l'indicare quella libertà che ha per suoi elementi «il mantenere la distanza che ci separa, l'essere impassibile di fronte agli affanni, alle durezze dell'esistenza, alle privazioni, *alla stessa vita*», il tipo più alto dell'uomo libero essendo visto in «colui che di continuo supera le più alte resistenze… il grande pericolo facendo di lui un essere degno di venerazione»; il denunciare la confusione nefasta tra disciplina e infiacchimento (lo scopo della disciplina non può essere che una forza maggiore – «colui che non è dominatore è debole, dissipato, incostante») e il tener per fermo che «la dissolutezza non è un argomento se non contro chi non ne ha diritto, e tutte le passioni sono state discreditate per colpa di coloro che non erano abbastanza forti per volgerle a loro vantaggio»; l'indicare la via di coloro che, sciolti da ogni vincolo, obbedendo solo alla propria legge, sono inflessibili nella aderenza ad essa e superiori ad ogni debolezza umana; infine tutto ciò per cui il superuomo non è la «bionda bestia da preda» e l'erede di una equivoca *virtus* da despoti della Rinascenza, ma è egualmente capace di generosità, di prontezza all'aiuto virile, di «virtù donatrice», di grandezza d'animo, di superamento della propria individualità – tutti questi sono elementi positivi che anche l'uomo della Tradizione può far propri, ma che si spiegano e sono possibili non con la «vita» bensì con un

«più che vita», con la trascendenza; sono valori, per essere attratti dai quali occorre che in sé sia presente qualcosa di altro e di più della pura «vita».

Non è il caso, qui, di considerare da presso le discriminazioni che occorre operare nel coacervo della tematica nietzschiana quando si tengano presenti questi punti basilari, le confusioni che bisogna denunciare, le deviazioni che si debbono prevenire portandosi di là da ciò a cui generalmente si sono arrestati sia coloro che hanno esaltato Nietzsche, sia gli altri che lo hanno denigrato. Vita e trascendenza si trovano in lui continuamente frammiste, e fra tutte le conseguenze della sua polemica anticristiana, questa confusione è stata fra le più deleterie. Quando i valori che, negati dall'ideale cristiano – ideale da parìa, da *shandala* – sarebbero costitutivi dell'opposto ideale affermativo anti-nichilistico, vengono indicati in questi termini: «la fierezza, la distanza, la grande responsabilità, l'esuberanza, la superba animalità, gli istinti guerrieri e conquistatori, l'apoteosi della passione, della vendetta, dell'astuzia, della collera, della voluttà, dello spirito di avventura nel conoscere»; quando fra «le passioni positive» vengono annoverati «l'orgoglio, la gioia, la salute, l'amore fra sessi, l'inimicizia e la guerra, la venerazione, le belle attitudini, le buone maniere, la volontà forte, la disciplina dell'intellettualità superiore, la volontà di potenza, la riconoscenza verso la terra e la vita – tutto ciò che è ricco, che vuol dare e vuol giustificare la vita, eternizzarla, divinificarla» – l'accennata mescolanza è evidentissima; sacro e profano qui si confondono.

Ma un altro punto è, per noi, ancor più importante. Anche a considerare e a separare in tutto ciò le forme effettive di un autotrascendimento, ci si presenta una situazione problematica là dove si può parlare di una «ascesi come scopo a se stessa» e dove il superuomo ci si presenta

come un limite esasperato della specie «uomo», non già come il «non più uomo», come una diversa natura, come l'esponente e il testimone di una diversa dignità. Vi è il pericolo, per un lato, che tutte le esperienze in cui non vige una semplice aderenza al puro substrato irrazionale e istintivo della vita, in cui la semplice volontà di potenza è trascesa e la via non è quella di un dominatore di uomini e di forze esteriori ma anche di un dominatore di sé, restino chiuse nel dominio della mera *sensazione*. In Nietzsche è significativo, a tale proposito, un passo in cui il «dire no» a tutta la forza che urge in sé viene dato come un «dionisismo», qui il termine più acconcio essendo però forse auto-sadismo. La disciplina, l'ascesi sviluppata duramente lungo le vie tanto del bene quanto del male, attraverso prove estreme, in inesorabilità di fronte a se stessi e agli altri – può avere il mero valore di una sensazione accresciuta ed esasperata della «vita», di un «Io» il quale non trae da altro il sentimento di sé se non da questa stessa selvaggia acre sensazione. Fin troppo spesso Nietzsche è in tali termini che ha effettivamente interpretato la propria esperienza e la via da lui annunciata. E ai nostri fini mettere in evidenza questo punto, questa falsa svolta, è tanto più importante, inquantoché, fuor dalle teorie, è facile riconoscerla alla base di molte esperienze liminali di quelle generazioni contemporanee, gettatesi allo sbaraglio, a cui in precedenza si è accennato.

Quanto all'interpretazione interna, «esoterica», della esperienza personale di Nietzsche presa nel suo complesso di là da questa pseudo-soluzione, noi di essa abbiamo già indicato la chiave, data da una esperienza *passiva* della trascendenza e dell'attivazione di essa. Il recidere ogni vincolo, l'insofferenza per ogni limite, il moto puro e incoercibile del superare, senza uno scopo determinato, del portarsi sempre più avanti di là da qualsiasi stato dato, da

qualsiasi esperienza e idea e, naturalmente, ancor più, di là da ogni attaccamento umano ad una data persona, non temendo né le contraddizioni né le distruzioni, quindi il movimento puro con tutto ciò che esso comporta di dissolutivo – l'«avanzare come fuoco divorante che nulla lascia dietro di sé», per usare questa espressione di un'antica tradizione sapienziale da riferire però ad un assai diverso contesto – queste sono le caratteristiche essenziali che qualcuno ha già rilevato in Nietzsche, da spiegarsi appunto come tante forme di agire e di manifestarsi della trascendenza. Ma il fatto che questa non sia stata riconosciuta ed assunta come tale, il fatto dunque che la forza sia rimasta nel circuito chiuso dell'immanenza, della «vita», dando luogo ad un voltaggio che questo circuito non poteva reggere, tale fatto potrebbe, in più, indicare la causa vera, più profonda, del crollo finale dell'uomo Nietzsche. Del resto, la sensazione di un vivere pericolosamente egli l'ebbe di continuo. «Ho la sensazione di vivere propriamente una vita in alto grado rischiosa – sono una di quelle macchine che possono saltare in aria», egli scrisse a Gast fin dall"81; di una «vicinanza continua al pericolo» egli parlò anche in altre occasioni, e di certo proprio da ciò, generalizzando, egli trasse l'idea, che «gli uomini superiori si trovano in un continuo pericolo interno ed esterno».

Anche sotto questo speciale riguardo risulta chiara tutta l'importanza che per la nostra indagine presenta Nietzsche come simbolo: indica in termini precisi un caso che può, che anzi *deve* verificarsi in un tipo umano in cui la trascendenza si è, sì, ridestata, ma che è *discentrato rispetto ad essa*. Vedremo che l'esistenzialismo nella sua tematica essenziale va interpretato su non diversa base.

Non è questa la via dell'uomo, che noi abbiamo in vista, diversa essendo la di lui struttura. Una precisa linea di demarcazione deve essere tracciata. In tale occasione è stato

però utile fissare ciò che, se si resta *al di qua* di questa linea di demarcazione, ci si deve attendere in certi casi particolari, nei quali la via dell'immanenza viene seguita senza cedimenti, senza ritorni, senza cadute di livello, ma anche senza la capacità di venire a quel rivolgimento che, solo, può compensare l'inesistenza, in partenza, della qualità da noi indicata nell'uomo della Tradizione, nell'uomo strutturalmente non moderno. Imboccata la via dell'affermazione assoluta e avendo fatto proprie tutte quelle forme di «ascesi» e di attivazione di una superiore intensità di vita, di cui si è detto, l'unica soluzione di salvezza è data da un cambiamento cosciente di polarità, dalla possibilità che, ad un dato punto, in date situazioni o vicende, per una specie di rottura ontologica di livello l'estrema intensità della vita si trasformi, quasi si capovolga, in una qualità diversa – che il *mehr leben* dia luogo ad un *mehr-als-leben*, per usare la felice formula proposta, in un altro contesto, da G. Simmel.

Questa è una possibilità che nella stessa epoca presente può essere considerata. Realizzandosi, anche nelle condizioni attuali alcuni uomini possono conseguire una qualificazione analoga a quella che nel tipo da noi considerato è congenita. Certi conati verso aperture di tale genere oggi non mancano presso alla traumatizzazione dell'esistenza. Un segno caratteristico è stato, ad esempio, l'interesse sentito per lo Zen da alcuni esponenti della *beat generation*. La condizione è però qualcosa, come una brusca illuminazione – il *satori* dello Zen. Senza di essa, la via di coloro che si sono dati ad esperienze simili a quelle di Nietzsche e, in genere, di coloro nei quali, per l'una o per l'altra circostanza, avendolo voluto o meno, si è destata nel circuito umano la trascendenza come una energia nel mondo in cui Dio è morto – tale via va verso l'abisso. Scarso conforto sarebbe parlare, in tali casi, dei «santi maledetti del

nostro tempo» o degli «angeli dal volto del criminale o del pervertito»: sarebbe un puro, scontato Romanticismo.

Nel caso opposto, positivo, il risultato potrebbe essere espresso dicendo che dal piano di «Dioniso» si è passati a quello di una superiorità spirituale, data nell'antichità dal simbolo apollineo o olimpico. È d'importanza essenziale vedere in questo esito l'unico che non comporti un tornare indietro e l'opposto di ogni soluzione di tipo religioso e devozionale. Esso anzi esclude definitivamente ogni soluzione di tale genere. Le «conversioni» di alcuni nostri contemporanei che si accorsero di non poter sostenere la tensione del clima nichilistico, ovvero che avevano affrontato le esperienze dianzi accennate superficialmente, da semplici intellettuali, rappresentano casi di cedimento privi, per noi, di un qualsiasi interesse.

9. *Di là da teismo e da ateismo*

Non senza relazione con ciò, prima di passare alla parte positiva della nostra disamina, è bene tornare su quanto già accennammo circa quel che, propriamente, è andato o sta andando in crisi nel mondo moderno.

Dal punto di vista sociale, si è già detto che si tratta della società e della civiltà borghese. Dal punto di vista spirituale, abbiamo parlato del duplice aspetto del processo di «emancipazione» che ha condotto alla situazione presente: anzitutto del suo aspetto soltanto distruttivo e regressivo, poi dell'aspetto secondo il quale esso pone un tipo umano

differenziato dinanzi alla prova rischiosa di una completa liberazione interna. Tenendoci a questo secondo aspetto, va messo in rilievo un altro punto, ossia che una delle cause che hanno favorito i processi dissolutivi è stata la sensazione confusa di una verità di fatto, la sensazione che tutto quel che nell'Occidente più recente ha preso forma di religione, specialmente come cristianesimo, appartiene al «troppo umano», ha poco da fare con valori veramente trascendenti, oltre ad essere poco compatibile, come clima generale e tenuta interna, con le disposizioni e le vocazioni proprie ad un tipo umano superiore.

In particolare, un fattore importante è stato il carattere mùtilo presentato dal cristianesimo quando lo si confronti con la maggior parte delle altre forme tradizionali: mùtilo, per il suo non possedere un «esoterismo», una dottrina interna a carattere metafisico di là dalle verità e dai dogmi della fede proposta all'uomo comune. I prolungamenti rappresentati da esperienze sporadiche semplicemente «mistiche» e poco comprese non potevano, nell'insieme del cristianesimo, supplire a questa lacuna essenziale. È così che col sorgere del cosidetto «libero pensiero» è stata tanto più facile un'opera di demolizione, che invece in una tradizione di tipo diverso e completo la presenza di un corpo di insegnamenti di un livello più alto di quello semplicemente religioso avrebbe probabilmente arginato.

Quale è il Dio di cui è stata annunciata la morte? La risposta dello stesso Nietzsche è: «Solo il dio della morale è stato superato». Egli si chiede anche: «Ha un senso concepire un dio di là dal bene e dal male?». La risposta deve essere affermativa. «Dio si spoglia della sua epidermide morale e lo si vedrà riapparire di là dal bene e dal male». A scomparire non è, dunque, il dio di una metafisica, bensì il dio del teismo, il dio-persona che è una proiezione di valori morali e sociali o un appoggio per la debolezza umana. Ora

il concepire un dio in termini diversi non solo è possibile, ma fu proprio alle dottrine interne di tutte le grandi tradizioni pre e extra-cristiane, nelle quali viene altresì in evidenza il principio della non-dualità. Come fondo ultimo del mondo, qui fu effettivamente riconosciuto un principio anteriore e superiore ad ogni antitesi, compresa quella fra immanenza e trascendenza, se unilateralmente considerate: tale, dunque, da conferire all'esistenza, a *tutta* l'esistenza, compresovi quanto essa presenta di problematico, di distruttivo e di «male», quella suprema giustificazione che si cercava per una visione liberata dal mondo, da affermare di là dalle demolizioni nichilistiche. Invero, nulla di nuovo annuncia Zarathustra quando dice: «Ogni divenire mi apparve come danza divina e divino capriccio, e il mondo libero ritorna a se stesso»: è la stessa idea che l'induismo racchiude nel simbolo ben noto della danza e del giuoco del dio nudo, di Shiva. Come un'altra esemplificazione, possiamo ricordare la dottrina della identità trascendente del *samsâra* (il mondo del divenire) e del *nirvâna* (l'incondizionato), quale ultima vetta di una sapienza esoterica. Nell'area mediterranea, riporta ad un livello analogo la formula dell'ultima iniziazione mistèrica «Osiride è un dio nero»; al che si possono associare anche gli insegnamenti del neoplatonismo e di alcuni mistici d'alta statura circa l'Uno metafisico impersonale e superpersonale, e così via – fino all'allegoria di William Blake delle «nozze del cielo con l'inferno» e all'idea goethiana circa il Dio dalla «vista libera», che non giudica col bene e col male, idea che di nuovo ritroviamo dall'antichità occidentale fino al taoismo estremo-orientale. Nelle parole dette da un asceta sul punto di venire trucidato da un soldato europeo: «Non mi inganni! Anche tu sei Dio!», può vedersi uno dei crismi drastici di questa sapienza.

Nel corso di quel processo involutivo di cui abbiamo

parlato nell'introduzione, siffatti orizzonti sono andati gradatamente perduti. In casi, come quelli del buddhismo e del taoismo, è visibilissimo il passaggio dal piano metafisico a quello religioso e devozionale, nei termini di una regressione dovuta alla diffusione e alla profanazione della dottrina interna originaria e alla incapacità, da parte dei più, di intenderla e di seguirla [10]. In Occidente la concezione del sacro e del trascendente in termini devozionali e morali, propria solo alle forme popolari o regressive di altri sistemi, doveva divenire quella predominante e pressoché esclusiva.

Si deve, però, notare che nell'area dello stesso cristianesimo non sono mancati, in margine alla mistica gioannita, accenni ad una futura epoca di una superiore libertà: la «terza epoca», l'epoca dello Spirito, dopo quella del Padre e del Figlio, da Gioacchino da Fiore fu appunto data anche come quella della libertà, e seguendo un analogo ordine di idee coloro che si dissero i «Fratelli del Libero Spirito» proclamarono una «anomia», una libertà dalla Legge, dal bene e dal male, spesso in termini tali che nemmeno il superuomo nietzschiano avrebbe osato professarla. Riflessi di tali anticipazioni si trovano nello stesso Jacopone da Todi quando nel suo *Inno alla santa povertà e al suo triplice cielo* dice di «non temere l'inferno, di non sperare nel cielo», quando parla di «non gioire di alcun bene, di non dolersi di alcuna avversità», quando fa riferimento ad una «virtù che non ha perché», anzi ad un dispogliarsi dalla stessa virtù possedendo ogni cosa «in libertà di spirito»: questo essendo per lui il senso interno, simbolico, della vera «povertà».

La conclusione da trarre da tutto ciò è che un insieme di concetti, che nell'Occidente cristiano sono stati considerati come essenziali e imprescindibili per qualsiasi «vera» religione – il dio-persona del teismo, la legge morale con le sanzioni del paradiso e dell'inferno, la ristretta concezione

di un ordine provvidenziale e di un finalismo «morale e razionale» del mondo, l'atteggiamento della fede su base prevalentemente emotiva, sentimentale e sub-intellettuale – tutto ciò può invece esulare da una visione metafisica dell'esistenza, concezione che risulta ben attestata nel mondo della Tradizione. È il Dio concepito come centro di gravitazione di tutto quel sistema soltanto religioso, che è stato colpito. Ma con ciò può aprirsi l'orizzonte di una nuova essenzialità per coloro che assumono come una prova della loro forza – potremmo anche dire: della loro «fede» in senso superiore – tutti i processi dissolutivi a cui l'orientamento seguito dalla civiltà dei tempi ultimi ha dato luogo. Cade l'«epidermide morale» di un Dio che aveva finito col fare da oppiaceo o da controparte della piccola morale sostituita dal mondo borghese alla grande morale. Ma il nucleo essenziale, dato da dottrine metafisiche come quelle dianzi accennate, per chi sappia percepirlo e viverlo, resta invulnerato, resta inaccessibile a tutti quei processi nichilisti, sovrasta ogni dissoluzione.

Dopo questa essenziale chiarificazione e questo ampliamento di prospettive, iniziamo la raccolta di ciò che in tutta la tematica fin qui considerata può oggi avere un valore positivo pel tipo umano che a noi interessa.

In fatto di visione nel mondo, si tratta dunque di una concezione della realtà liberata dalle categorie del bene e del male, ma con un fondo non naturalistico o panteistico, bensì metafisico. L'Essere non conosce il bene e il male, né li conoscono la grande legge delle cose e l'Assoluto. Un bene e un male esistono soltanto in funzione di un fine, e quale è la misura per giudicare questo fine e fissare dunque la legittimazione ultima di un'azione o di un'esistenza? Nella stessa teologia della Provvidenza, nei tentativi fatti dalla teodicea teistica per tener in piedi il concetto del Dio morale, non poté non affacciarsi l'idea della Grande

Economia, la quale comprende il male, nella quale il male non è che un aspetto particolare di un ordine superiore, trascendente le piccole categorie umane dell'individuo e della collettività degli individui.

L'«altro mondo» investito dal nichilismo europeo, da esso presentato come una pura illusione o condannato come una evasione, non è un'*altra* realtà; è un'altra dimensione della realtà, quella dove il reale, senza essere negato, acquista un significato assoluto, nella nudità inconcepibile dell'essere puro.

In un'epoca di dissoluzione, questo è dunque il fondo essenziale di una visione della vita appropriata per l'uomo rimesso a se stesso che deve dar prova della propria forza. Essere centrali o rendersi centrali a se stessi, constatare o scoprire la suprema identità con se stessi, ne è la controparte. Percepire in sé la dimensione della trascendenza e ancorarvisi, farne il cardine che resta immobile anche quando la porta sbatte (è una imagine di Meister Eckhart). A partire da questo punto ogni «invocazione» e ogni preghiera si rendono esistenzialmente impossibili. L'eredità di «Dio», che non si osa assumere, non è quella del delirio lucido di Kirillov; è il senso calmo di una presenza e di un possesso intangibile, di una superiorità alla vita in seno alla vita. Non diverso è il significato più profondo del detto circa la «nuova nobiltà»: «In ciò consiste appunto la divinità, che esistono gli dèi, e nessun dio». Usando una imagine: come il raggio il quale porta con sé, procedendo senza bisogno di tornare indietro, la forza luminosa e la spinta del centro da cui ha tratto origine. È, anche, l'assunzione assoluta della propria posizione in termini che escludono il tema delle crisi religiose, cioè il «sentirsi abbandonati da Dio». In tale stadio, ciò equivarrebbe a un Dio che avesse abbandonato se stesso, allo stesso modo che qui non vi è negazione possibile di Dio:

negare o mettere in dubbio Dio sarebbe come negare o mettere in dubbio se stessi. Sparita in questi termini l'idea di un Dio-persona, Dio cessa di essere un «problema», un oggetto del «credere» o di un bisogno dell'anima; sia il termine «credente» che quello «ateo» o «libero pensatore» appaiono privi di senso. Si è al di là dell'uno e dell'altro atteggiamento.

Una volta ben fissato questo punto, si possono indicare anche, per prima cosa, i termini nei quali va assunto tutto ciò che si riferisce alla sfida esistenziale in relazione a quanto di negativo, di tragico, di doloroso, di problematico e di assurdo può presentare la vita. Già Seneca ebbe a dire che nessuno spettacolo è più gradito agli dèi di quello dell'uomo superiore alle prese con la sventura; solo questa gli permette di conoscere la sua forza – e Seneca aggiunge: ad esseri mandati nelle posizioni più rischiose o in missioni difficili sono gli uomini di valore, mentre gli ignavi e i deboli vengono lasciati nelle retrovie. Ben nota è, poi, la formula: «Ciò che non ci spezza ci rende più forti». Ora, nel nostro caso, il fondo di questa intrepidezza è da riferirsi alla dimensione della trascendenza *in sé*: da attestare e confermare in ogni situazione di caos e di dissolvimento, volgendola per tal via a proprio vantaggio. È l'opposto di un indurimento protervo della individualità fisica, in tutte le sue forme, unilateralmente storiche o nietzschiane. Si tratta invece dell'attivazione cosciente in sé dell'*altro* principio e della sua forza in esperienze, peraltro, non soltanto subìte ma anche cercate, come diremo più oltre. Ciò va tenuto ben presente.

In alcuni casi l'urto con la realtà e una eventuale conseguente traumatizzazione oggi possono però servire non per convalidare e accrescere una forza già presente, bensì per ridestarla. Sono, questi, i casi in cui soltanto un sottile diaframma separava in una persona il principio

dell'essere da quello della individualità semplicemente umana. Situazioni di disanimazione, di vuoto o di tragedia nell'esistenza, la cui soluzione *negativa* è il rivolgimento religioso, grazie ad una reazione *positiva* possono condurre a tanto. Così perfino in certa letteratura modernissima fra la più spinta s'incontrano talvolta curiose testimonianze di momenti di liberazione realizzatisi fra la disgregazione. Basterà un esempio tratto da un autore già citato. H. Miller, presso a tutte le manifestazioni della disgregazione caotica di una vita senza senso, presso allo stupore «pel crollo grandioso di tutto un mondo», parla di una visione che giustifica tutte le cose come sono – «una specie di eternità in sospeso in cui tutto è giustificato, supremamente giustificato». Si cerca un miracolo all'esterno – egli dice – «mentre un contatore conta all'interno e non v'è mano che possa raggiungerlo e arrestarlo». Solo una scossa improvvisa lo può. Allora nell'essere s'innesta una nuova corrente. Il che fa dire: «Forse leggendo queste pagine si ha ancora l'impressione del caos; ma queste righe partono da un punto centrale vivente, e ciò che può esservi di caotico non è che periferia, frangia tangente, per così dire, di un mondo che non m'interessa più». Si è, in un certo modo, riportati a quella rottura di livello, di cui si è detto, avente la virtù d'indurre una qualità diversa nel circuito della semplice «vita».

10. *Invulnerabilità. Apollo e Dioniso*

In precedenza avevamo fissato la norma dell'essere se stessi. Ma ora si è dato risalto anche a quella di *provare* se

stessi. È d'uopo riunire e specificare i due principî, nel particolare riferimento al tipo umano che a noi interessa. Siccome la struttura esistenziale di tale tipo è duplice – vi è il suo essere determinato come individuo e vi è la dimensione della trascendenza – l'esser se stessi e il conoscer se stessi provando se stessi, presentano due gradi ben distinti.

Per quel che riguarda il primo grado, si è già rilevata la difficoltà che, specie ai nostri tempi, incontra il principio dell'esser se stessi nella grandissima maggioranza degli individui, data la loro mancanza di una unità basale o anche soltanto di una tendenza predominante e costante fra una molteplicità di altre. Solo per casi d'eccezione possono valere queste parole di Nietzsche: «Di due cose altissime, misura e mezzo, è meglio non parlare mai. Pochi conoscono le loro forze e i loro segni grazie alla via mistèrica di esperienze e di rivolgimenti interiori. Essi venerano in sé qualcosa di divino e aborrono il parlare rumoroso». Ma anche per chi abbia una forma interna basale, in un'epoca di dissoluzione è difficile conoscerla, e con ciò conoscere «se stessi», altrimenti che attraverso un esperimento. Da qui, il raccordo con la linea dianzi accennata, da intendersi ora propriamente come la ricerca o l'accoglimento di quelle situazioni o alternative, nelle quali la forza prevalente, la propria «vera natura», è costretta a palesarsi, a farsi riconoscere.

A questo effetto possono però valere soltanto azioni che partano dal profondo, non quelle che hanno il carattere di un reagire periferico e sensitivo, quasi moti riflessi meccanici provocati da uno stimolo, quindi avvenenti «assai prima che la profondità del proprio essere sia toccata, sia interrogata», come appunto Nietzsche rileva, vedendo giustamente in questa incapacità a lasciarsi impressionare profondamente e a impegnarsi, in questa reattività a fior di pelle alla mercé di

ogni sensazione, una caratteristica deprecabile dell'uomo moderno. Per molti, è dunque come se essi dovessero riimparare ad agire nel senso vero, attivo (se così si può dire) e anche tipico. Negli stessi confronti dell'uomo da noi considerato, preso nel suo aspetto mondano, oggi questa non può non essere una esigenza essenziale. In corrispondenza, si può accennare che il «ricordo di sé» o «presenza di sé», ha costituito una delle discipline essenziali nelle «dottrine interne» tradizionali [11]. La condizione opposta, da qualcuno, che ai nostri giorni ha ancora proposto insegnamenti consimili, è stata indicata come quella di un esser «aspirati» o «succhiati» nell'esistenza ordinaria, senza averne una qualche coscienza, senza accorgersi del carattere «sonnambolico» o automatico che da un punto di vista superiore ha tale esistenza (G.I. Gurdjieff). «Sono aspirato dai miei pensieri, dai miei ricordi, dai miei desideri, dalle mie sensazioni, dalla bistecca che mangio, dalla sigaretta che fumo, dall'amore che faccio, dal bel tempo, dalla pioggia, da quest'albero, da questa vettura che passa, da questo libro». Così si è l'ombra di se stessi. Il vivere *essendo*, l'«atto attivo», la «sensazione attiva», e via dicendo, sono sconosciuti. Ma qui non è il caso di andar oltre questo cenno, circa una tale specifica direzione realizzativa [12].

Volendo, a questa prova-conoscenza di sé sotto lo stimolo di esperienze svariate, di vari incontri col reale, si può associare la stessa formula dell'*amor fati*, se considerata sotto una particolare luce. Lo Jaspers ha giustamente rilevato che essa può anche non essere la formula di un passivo obbedire ad una necessità che si presume essere predeterminata e conoscibile, ma quella dell'affrontare ogni esperimento e tutto ciò che è incerto, ambiguo, pericoloso nell'esistenza presso al sentimento che non si farà mai altro se non seguire la propria via. Una specie di fiducia

trascendentale, che dà sicurezza e intrepidezza, è l'essenziale in tale orientamento, che può essere incluso fra gli elementi positivi della linea di condotta che stiamo a poco a poco tracciando.

Subordinatamente, il problema dell'esser se stessi ha una particolare soluzione nei termini di una unificazione; una volta giunti a riconoscere sperimentalmente quale, fra la molteplicità delle proprie tendenze, è la centrale, si tratta di assumerla nel proprio volere, di stabilizzarla, organizzando intorno ad essa tutte le tendenze secondarie o divergenti. È ciò che significa il dare una legge a se stessi, la propria legge. Come si è già visto, l'incapacità a tanto, «le molte anime discordi racchiuse nel proprio petto», la situazione di chi si rifiuta ad obbedire ancor prima di essere capace di comandare a sé, è la ragione del crollo con cui può concludersi la via di un essere spintosi verso le situazioni-limite del mondo senza Dio. Qui si applica il detto: «Chi non sa comandare a se stesso deve obbedire. E più d'uno può comandare a se stesso, ma è ancor lungi dal saper obbedire a sé».

In questo contesto un riferimento, tratto dal mondo della Tradizione, potrà forse non esser privo di interesse. Assai prima che al nichilismo, la formula «Nulla esiste, tutto è permesso» è stata propria all'Ordine islamico iniziatico degli Ismaeliti. Però in quest'Ordine essa valeva esclusivamente pei gradi superiori della gerarchia; prima di giungere ad essi, e aver dunque il diritto di riferirsi a tale verità, occorreva oltrepassare quattro gradi preliminari pei quali vigeva, fra l'altro, il principio di una obbedienza incondizionata e cieca, portata fino a limiti quasi inconcepibili per la mentalità occidentale: per esempio, si doveva essere pronti a gettare la propria vita ad una parola del Gran Maestro, senza alcun senso o scopo.

Questo accenno ci porta proprio a considerare il secondo

grado della prova-conoscenza di sé, grado che si riferisce alla dimensione della trascendenza e che condiziona la soluzione ultima del problema esistenziale. Infatti, col primo grado, col riconoscere una «natura propria» e col farne la propria legge, quel problema non è risolto che limitatamente al piano della forma, della determinazione o individuazione che dir si voglia, con il che è data una base sufficiente per dirigersi di fronte ad ogni contingenza. Ma per chi voglia andare sino in fondo, questo piano non ha una trasparenza, in esso non può ancora cogliersi un senso assoluto. La situazione, restando a questo punto, è che si è attivi nel voler esser se stessi, ma non lo si è di fronte al fatto dell'esser così e non altrimenti. Questo fatto può essere avvertito come qualcosa di irrazionale e di oscuro, tanto da provocare, in un dato tipo umano, il principio di una crisi e la rimessa in discussione di tutto quanto si è raggiunto lungo la linea da noi indicata. È allora che s'impone l'accennato secondo grado della prova di sé, che è come una prova sperimentale della presenza in sé, nell'una o nell'altra misura, della superiore dimensione della trascendenza, del nucleo non-condizionato che nella vita non appartiene alla sfera della vita, bensì a quella dell'essere.

Che il problema del senso ultimo dell'esistenza sia risolto, o no, in un ambiente privo di ogni appoggio o «segno», ciò dipende da quest'ultima prova. Dopo che ogni sovrastruttura è stata respinta o distrutta, e che per sola base si ha il proprio essere, il senso ultimo nell'esistere nel vivere, *può scaturire unicamente da una relazione diretta e assoluta fra questo essere* (fra ciò che si è determinatamente) *e la trascendenza* (della trascendenza in sé). Questo senso non è dunque dato da qualcosa di estrinseco e di esterno, da qualcosa che si aggiunga all'essere quando questo vada a riferirsi a qualche altro principio. Ciò poteva accadere in un mondo diverso, in un mondo ordinato tradizionalmente.

Invece nell'area esistenziale qui esaminata tale senso non può esser dato che dalla stessa dimensione della trascendenza direttamente percepita dall'uomo come la radice del suo essere, della sua «natura propria». Ed esso comporta una giustificazione assoluta, un crisma indefettibile e irrevocabile, la distruzione definitiva dello stato della negatività e della problematica esistenziale. Solo su tale base, «l'essere ciò che si è» cessa di costituire un limite. Altrimenti sarà un limite ogni via, inclusa quella dei «superuomini» e di qualsiasi altro modo di essere che coi suoi particolari tratti esteriori valga a distogliere dal problema del significato ultimo e a coprire una essenziale vulnerabilità.

Questa unità col trascendente è anche la condizione per prevenire che il processo di unificazione di sé, di cui si è detto, segua una direzione regressiva. Infatti è anche possibile una unificazione patologica, dal basso, dell'essere: come nel caso di una passione elementare che si impadronisce dell'intera persona, organizzandone ai suoi fini tutte le facoltà. Su una non diversa linea si trovano anche i casi del fanatismo e della possessione. Anche questa possibile riduzione all'assurdo dell'esser se stessi e dell'unità di sé va considerata. Da qui, si vede dunque un'ulteriore ragione per l'imporsi, al tipo umano da noi considerato, del problema della conoscenza-prova di sé anche nel suo *secondo* grado, riguardante, come si è detto, la presenza in sé dell'incondizionato e del superindividuale come vero centro.

È facile capire che a tanto bisogna portarsi, provandosi, di là dalla natura propria e dalla propria legge. Non basta l'autonomia di chi fa coincidere il proprio volere col proprio essere. In più, s'impone una rottura di livello, che talvolta può avere il carattere di una violenza fatta a se stessi, e l'accertare se si sa rimanere in piedi anche nel vuoto, nel senza-forma. È, questa, l'anomia positiva, di là

dall'autonomia. Nei tipi meno qualificati, in coloro nei quali non è abbastanza vivo esistenzialmente quel che abbiamo chiamato il retaggio delle origini, questa prova richiede quasi sempre una certa disposizione «sacrificale»: ci si deve sentir pronti ad essere eventualmente distrutti senza per questo essere vulnerati. L'esito di prove o esperienze del genere resta indeterminato: lo è stato in ogni tempo, anche quando si cercò l'ultimo crisma dell'interna sovranità entro quadri istituzionali offerti dalla Tradizione; lo è dunque, a maggior ragione, nel clima della società attuale, in un ambiente in cui è pressoché impossibile crearsi un cerchio magico di protezione in questo confronto con la trascendenza, con ciò che, propriamente, non è più umano.

Ma, ripetiamo, il senso assoluto dell'essere in un mondo privo di senso è quasi univocamente legato a tanto. Se l'esperimento ha un esito positivo, cade l'ultimo limite; trascendenza e esistenza, libertà e necessità, possibilità e realtà si congiungono. Sono realizzate una centralità e una invulnerabilità assolute, senza restrizioni, in qualsiasi situazione: situazioni oscure o luminose, distaccate o apparentemente aperte ad ogni impulso o passione della vita. Soprattutto, con ciò si sarà creato il presupposto essenziale necessario per adeguarsi senza perdersi ad un mondo divenuto libero, ma lasciato a se stesso, preso dall'irrazionale e dal senza-senso. E questo è appunto il problema da cui si era partiti.

Fissato questo punto fondamentale per quanto riguarda la chiarificazione ultima di se stessi, torniamo a considerare l'orientamento generale nell'esperienza corrente adatto per l'uomo integrato, onde definirne alcuni aspetti particolari.

Se, seguendo ancora una volta il metodo già adottato, vogliamo prendere come punto d'appoggio provvisorio certe categorie nietzschiane, a questo proposito possiamo riferirci anzitutto al «dionisismo». Di fatto, al dionisismo il

filosofo del superuomo ha dato significati diversi e perfino contrastanti. Una delle prove della sua incomprensione per le tradizioni antiche è la sua interpretazione dei simboli di Dioniso e di Apollo partendo da una filosofia moderna, come quella di Schopenhauer. «Dioniso», come già accennammo, è stato riferito ad una specie di immanenza divinificata, ad un'affermazione ebbra e frenetica della vita nei suoi stessi aspetti più irrazionali e tragici. Per contro, di Apollo Nietzsche ha fatto il simbolo di una contemplazione del mondo delle forme pure intesa a liberare dalla sensazione e dalla tensione di quel sottofondo irrazionale e drammatico dell'esistenza, quasi come in una fuga. Tutto ciò è privo di fondamento.

Senza inoltrarci nel dominio speciale della storia delle religioni e della civiltà antica, ci limiteremo a ricordare che, salvo qualche forma popolare, degradata e spuria, la via dionisiaca fu una via mistèrica, e al pari di varie altre ad essa corrispondenti in altre aree culturali, può essere definita da una formula che già usammo: un vivere portato ad una particolare intensità il quale sbocca, si capovolge e si libera in un più-che-vita, grazie ad una rottura ontologica di livello. Volendo, questo sbocco, che equivale alla realizzazione, al ravvivamento o al risveglio della trascendenza in sé, possiamo proprio riferirlo al vero contenuto del simbolo apollineo. Da qui, l'assurdità dell'antitesi, stabilita da Nietzsche, fra «Apollo» e «Dioniso».

Ciò, al titolo di una precisazione preliminare. Ora, ai nostri fini può interessare soltanto un «dionisismo» integrato, se così si può dire, con l'apollinismo, ossia tale da avere quella stabilità che è lo sbocco dell'esperienza dionisiaca, non dinanzi a sé come un fine, bensì, in un certo modo, dietro di sé. Se si preferisce, si può anche parlare di un «apollinismo dionisiaco». In questi termini, si definisce

uno degli elementi costitutivi più importanti per l'atteggiamento del tipo umano moderno nell'incontro con l'esistenza, di là dal dominio specifico delle sue prove.

Naturalmente, qui non si tratta dell'esistenza normale bensì di quelle sue possibili forme già differenziate aventi una certa intensità, ma pur sempre definentisi in un ambiente caotico, nel dominio della pura contingenza: forme, che nel mondo d'oggi non sono infrequenti e che probabilmente nei tempi che vengono si moltiplicheranno. Lo stato di cui si tratta è quello di chi, sicuro di sé per aver come centro essenziale della persona l'essere, e non la vita, può andare incontro a tutto, può abbandonarsi a tutto e a tutto aprirsi senza perdersi: accettare dunque ogni esperienza, ora non più per provarsi e conoscersi ma per sviluppare tutte le proprie possibilità, in vista delle trasformazioni in sé che possono prodursi, dei contenuti nuovi che possono per tal via offrirsi e rivelarsi.

Seppure con le abituali, pericolose commistioni, Nietzsche ha parlato spesso in termini analoghi dell'«anima dionisiaca». Per lui, essa «è l'anima esistente che s'immerge nel divenire», quella che può correre più lontano da sé, quasi fuggire da sé, e ritrovarsi in una sfera più vasta, che sente il bisogno e il piacere dell'avventurarsi nel casuale e nello stesso irrazionale, è quella che presso a tutto ciò «trasfigurandosi, trasfigura l'esistenza»: l'esistenza essendo da prendersi in ogni suo aspetto, qual è, «senza defalcazioni, eccezioni o scelte». Il dominio dei sensi non è escluso, ma incluso. Dionisiaco «è lo stato in cui lo spirito ritrova se stesso perfino nei sensi, così come i sensi si ritrovano nello spirito». Si accenna a quei tipi superiori nei quali anche le esperienze maggiormente legate ai sensi «finiscono col trasfigurarsi nell'imagine e nell'ebrezza della spiritualità più alta».

Di quest'ultimo punto si potrebbero indicare svariate

corrispondenze in dottrine, vie e pratiche ben elaborate del mondo della Tradizione [13]. Uno degli aspetti del dionisismo in senso lato può essere appunto visto nella capacità di superare esistenzialmente l'antitesi di «spirito» e «sensi», antitesi caratteristica nella precedente morale religiosa occidentale entrata in crisi.

A far superare di fatto questa antitesi è l'*altra* qualità, immessa nel dominio dei sensi, a trasformarne, per così dire cataliticamente, la forza motrice.

Per il resto, la capacità di aprirsi senza perdersi, proprio in una epoca della dissoluzione è di particolare importanza. È la via per sovrastare ogni eventuale trasformazione, comprese le più pericolose: il limite ultimo potendo essere indicato in quel passo delle *Upanishad* dove si parla di colui contro cui la morte non può nulla, perché essa è divenuta parte del suo essere. In questo stato ciò che, venendo dall'esterno, altererebbe o sconvolgerebbe il proprio essere può dunque divenire lo stimolo per l'attivazione di una libertà e di possibilità sempre più vaste. La dimensione della trascendenza che si mantenga in ogni flusso e riflusso, in ogni ascesa e discesa, anche qui avrà la parte di un trasformatore. Preverrà ogni immedesimazione ebbra con la forza della vita, per tacere di ciò a cui potrebbe sospingere una sete di vivere, l'impulso incomposto a cercare in pure sensazioni un surrogato pel significato dell'esistenza e a stordirsi attraverso azioni e «realizzazioni». Vi è dunque il coesistere di un distacco con l'esperienza pienamente vissuta, il ricorrente connubio fra il calmo «essere» e la sostanza della vita. La conseguenza di questo connubio è, esistenzialmente, un genere tutto speciale, lucido, potremmo quasi dire intellettualizzato e magnetico di ebrezza, completamente opposto a quella che deriva dall'apertura estatica al mondo delle forze elementari, dell'istinto e della «natura». *In questa specialissima ebrezza sottilizzata e*

storbidata devesi vedere l'alimento vitale necessario ad una esistenza allo stato libero in un mondo caotico abbandonato a se stesso.

In seguito avremo forse occasione di indicare alcune specificazioni di questa ebrezza. Per intanto, l'importante è appunto avere il senso preciso della opposizione essenziale esistente fra lo stato in parola e gli atteggiamenti del mondo moderno che hanno preso forma in margine ad una specie di rivolta contro il razionalismo o il puritanesimo, qualificandosi spesso come un nuovo «paganesimo» e seguendo vie analoghe a quelle del «dionisismo» deteriore di Nietzsche («l'esuberanza, l'innocenza, la pienezza, la gioia del vivere», l'agape, l'estasi, il sesso, la crudeltà, l'ebrietà, la primavera, «tutta una scala di luci e di colori che va da forme semidivine, in una specie di divinificazione del corpo, fino a quelle di una sana semi-animalità e dei piaceri umili di nature non corrotte» – ciò, fu detto però con particolare riferimento al mondo antico). Come si è accennato, non diverso spirito pervade gran parte del culto moderno dell'azione, malgrado certi tratti meccanici ed astratti che questa spesso presenta. Per la linea, che qui invece interessa, si tratta della chiarezza e della presenza a sé in ogni incontro e in ogni evocazione, della calma che coesiste col movimento e con le trasformazioni così da stabilire, in tutta la via da percorrere, una continuità che è anche quella di una invulnerabilità e di una invisibile sovranità.

A tanto, è necessaria anche una specie di libertà dal passato e dal futuro, l'intrepidezza di un animo libero dal vincolo del piccolo Io, l'«essere» che si manifesta nella forma dell'«esser in atto». La naturalezza necessaria in questo modo d'essere impedirà di parlare di «eroismo» per caratterizzare alcune sue particolari estrinsecazioni: ne esula infatti tutto quel che di patetico o di Romantico, di individualistico, di retorico e perfino di esibizionistico quasi

sempre si associa alle concezioni correnti dell'«eroismo». E che il parlare di «atto» non debba portare a nessun ravvicinamento con una certa vuota filosofia universitaria neo-hegeliana di ieri la quale di tale concetto aveva fatto il suo centro, ciò, speriamo, qui non ha bisogno di essere sottolineato [14].

11. *L'agire senza desiderio. La legge causale*

Varrà portare l'attenzione su di un particolare aspetto dell'atteggiamento qui considerato, che può riguardare un dominio più ampio e non eccezionale: il campo della vita inteso come quello di opere, attività e realizzazioni la cui iniziativa sia presa deliberatamente dal singolo. Qui non si tratta più della semplice esperienza vissuta, ma propriamente di processi ordinati ad un fine. La conformazione già indicata del tipo umano da noi presupposto deve condurre, a tale riguardo, ad un orientamento, del quale il mondo della Tradizione aveva già indicato l'essenza con due massime fondamentali. La prima di tali massime è di agire senza guardare ai frutti, senza che sia determinante la prospettiva del successo e dell'insuccesso, della vittoria o della sconfitta, del guadagno o della perdita, e nemmeno quella del piacere e del dolore, dell'approvazione e della disapprovazione altrui.

Questa forma dell'azione è stata anche chiamata «azione senza desiderio», e in essa la dimensione superiore, di cui si presuppone la presenza in sé, si testimonia attraverso la

capacità di esercitarla con un'applicazione non minore, anzi maggiore, di quella che un diverso tipo umano può mettere nelle forme ordinarie dell'azione condizionata. Qui si può anche parlare di un «fare quel che deve essere fatto», con impersonalità. La coesistenza dei due principî, a ciò richiesta, appare anche più distintamente nella seconda massima tradizionale cui alludevamo, che è quella dell'«agire senza agire». È un modo paradossale, estremo-orientale, di esprimere una forma di agire che non coinvolge e «muove» il principio superiore, l'«essere» in sé, il quale purtuttavia resta il vero soggetto dell'azione, quello a cui essa deve la sua forza motrice primaria e che la sorregge e guida dal principio alla fine[15].

Una tale linea, come è evidente, ha soprattutto riferimento al dominio dove si lascia che sia determinante la «natura propria», e ciò che deriva dalla particolare situazione che si è assunta attivamente come individuo nell'esistenza. Anzi, appunto questo è il quadro al quale fu essenzialmente riferita la massima dell'agire senza pensare ai frutti e del fare quel che deve essere fatto: il contenuto di tale agire non è quello dato da iniziative che prendano forma dal nulla della pura libertà, ma è quello definito dalla propria legge naturale interiore.

Mentre l'atteggiamento «dionisiaco» riguarda maggiormente il lato ricettivo dell'esperimento di sé e della conferma di sé in seno al divenire, eventualmente di fronte all'imprevisto, all'irrazionale e al problematico, l'orientamento di cui ora abbiamo detto riguarda dunque l'aspetto attivo in senso specifico e, in certo modo, esterno, del comportamento e dell'espressione personali. In particolare, in questo secondo caso può valere un'ulteriore massima del mondo della Tradizione: «Essere interi nel frammento, dritti nel curvo». Già ne accennammo nell'indicare tutta una categoria di atti che, in realtà, sono

periferici e «passivi», che non impegnano l'essenza, che sono quasi riflessi automatici, reazioni irriflesse della sensibilità. La stessa presunta pienezza del puro «vivere», che in gran parte è condizionata biologicamente, non appartiene, in fondo, ad un piano molto più alto. Tutt'altro carattere ha l'azione che parte dal nucleo profondo, in un certo modo superindividuale, dell'essere, nella forma di un «essere in quanto si è in atto». Vi è un'interezza, in queste azioni, qualunque ne sia l'oggetto. La loro qualità è invariabile, indivisibile e immoltiplicabile: pura espressione di sé, sia nell'opera più modesta di un artigiano o di un lavoro meccanico esatto, che nell'azione adeguata in situazioni di pericolo, di comando, di controllo di grandi forze materiali o sociali. Il Péguy non statuì che un principio largamente vigente nel mondo della Tradizione, quando disse che il lavoro ben fatto è ricompensa a se stesso e che il vero artigiano esegue con lo stesso impegno un lavoro che sarà veduto e un lavoro che non sarà veduto. Su ciò, avremo da tornare in uno dei capitoli che seguono.

Un punto particolare che forse merita di essere messo in evidenza riguarda il vero significato da attribuire all'idea, che né piacere né dolore debbono entrare in linea di conto come moventi quando si deve fare ciò che deve essere fatto. Ciò potrebbe far pensare facilmente ad una linea simile a quella di uno «stoicismo della morale», con l'aridità e la disanimazione insiti in tale concetto. Infatti a chi agisce partendo dalla «vita» e non dall'«essere», riuscirà difficile raffigurarsi la possibilità di un orientamento del genere quando non si accetti qualche norma astratta, un «dovere» sovrapposto all'impulso naturale dell'individuo, perché questo impulso sarebbe invece di cercare il piacere e di rifuggire dal dolore. Ma questo è un luogo comune che deriva, in realtà, dalla generalizzazione illecita di ciò che è proprio solo a certe situazioni, dove piacere e dolore

vengono considerati a ragion veduta nei termini di idee staccate a cui una preliminare considerazione razionale dia la parte di scopi e di moventi effettivi dell'agire. Ma in ogni natura «sana» (qui è il caso di usare tale espressione) situazioni del genere sono poi meno frequenti di quanto si creda: molti sono i casi in cui all'inizio non sta una riflessione, ma un dato movimento vitale che, come conseguenza del proprio sviluppo, avrà per risuonanza il piacere o il dolore. E si può effettivamente parlare di una «decadenza» vitale quando nella propria condotta di vita i soli valori edonistici ed eudemonistici vengono in primo piano. Ciò comporta una scissione e una disanimazione, in termini analoghi a come il «piacere» può presentarsi, in amore, al dissoluto e al vizioso: in lui ciò che altrimenti sorge in via naturale dal moto dell'eros, quando esso si conclude col possesso della donna e con l'amplesso, diviene un fine staccato al quale si fa servire il resto come un mezzo.

In ogni modo, l'importante è venire alla distinzione – nota essa stessa agli insegnamenti tradizionali – fra felicità (o piacere) bramosa e felicità (o piacere) eroica (qui usiamo il termine «eroico» con le riserve già fatte), distinzione corrispondente anche a quella fra due opposti atteggiamenti e due opposti tipi umani. Il primo genere di felicità o di piacere appartiene al piano naturalistico ed è contrassegnato dalla passività di fronte al mondo degli impulsi, degli istinti, delle passioni e delle inclinazioni. Il fondo dell'esistenza naturalistica è stato tradizionalmente indicato come desiderio e come sete, e piacere bramoso è quello che si lega al soddisfacimento del desiderio nei termini di un momentaneo lenimento dell'arsura che spinge avanti la vita. Il piacere «eroico» è invece quello che accompagna un'azione decisa che parte dall'«essere», dal piano superiore alla vita; in un certo modo, esso si confonde con la speciale ebrezza di cui dianzi si è parlato.

Il piacere e il dolore di cui, secondo la norma dell'agire puro, non devesi tener conto sono solo quelli del primo tipo, cioè del tipo naturalistico. L'agire puro comporta invece il secondo genere di piacere o di felicità, per cui non è affatto detto che si svolga in un clima arido, astratto e disanimato; in esso può esservi anche fuoco e slancio, ma di un genere specialissimo, con una costante presenza e trasparenza del principio superiore, calmo e distaccato che, come si è detto, qui è il vero principio agente. Anche in questo contesto è importante non confondere la forma dell'azione (cioè il suo significato intimo, il modo in cui essa vale per l'Io) col suo *contenuto*. Non vi è oggetto del piacere bramoso o passivo che non possa, in via di principio, essere *anche* oggetto del piacere eroico o positivo, e viceversa. Si tratta di una dimensione diversa, nella quale tutto può essere assunto, ma che in più abbraccia possibilità cadenti fuori dall'esistenza naturale condizionata. In pratica, molti sono però i casi in cui ciò resta vero e possibile nel solo presupposto di quel cambiamento di qualità, di quella trasmutazione del sensibile nell'ipersensibile in cui poc'anzi si è visto uno degli aspetti principali dell'orientamento di un dionisismo integrato e rettificato.

Come ultimo punto rileveremo l'analogia esistente fra il piacere positivo o eroico e quello che, già sul piano empirico, accompagna spesso ogni azione nella sua perfezione, dovunque viga, nell'uno o nell'altro grado, lo stile dell'impegno e dell'interezza. Così è una esperienza banale quella del particolare piacere che procura, in genere, l'esercizio di ogni attività acquisita quando, dopo gli sforzi necessari per farsela propria senza essere spinti dall'idea di un «piacere bramoso», essa diviene una abilità, una spontaneità d'ordine superiore, una maestria, quasi un giuoco. Così tutti gli elementi considerati in questo paragrafo si completano a vicenda.

Alcune considerazioni additive vanno fatte in ordine ad un dominio più esterno, a quello delle interazioni a cui è esposto il singolo, anche se è integrato nel nostro senso, in quanto egli si trova inserito in una società, in una civiltà e in un ambiente cosmico determinati.

Agire puro non significa agire cieco. E la norma di non guardare alle conseguenze concerne i moventi affettivi individualistici, non già la necessaria conoscenza di quelle condizioni oggettive di cui l'azione deve tener conto per essere, per quanto è possibile, un'azione perfetta, anzi per non essere un'azione destinata già in partenza a fallire. Si potrà non riuscire: questo è secondario, ma non deve dipendere da un difetto di conoscenza quanto a tutto ciò che riguarda le condizioni di efficacia, quindi, in generale, la causalità, i rapporti fra cause e effetti, la legge delle azioni e delle reazioni concordanti.

Si può estendere quest'ordine di idee, anche per precisare l'atteggiamento che, su tutti i piani, l'uomo integrato può assumere una volta eliminati i concetti correnti di bene e di male. Il superamento oggettivo, non patetico e polemico, del piano della morale si realizza, in effetti, attraverso la *conoscenza*, la conoscenza delle cause e degli effetti, e una condotta che solo tale conoscenza abbia per base. A questa stregua, alla nozione morale del «peccato» va a sostituirsi quella oggettiva della «colpa» o, più precisamente, dell'«errore» [16]. Per chi ha situato il centro di sé nella trascendenza, l'idea di «peccato» ha così poco senso quanto lo hanno le nozioni correnti, variamente condizionate, del bene e del male, del lecito e dell'illecito. Tutte queste nozioni sono bruciate, non possono più ripullulare spiritualmente. Volendo, si può anche dire che esse si svestono del loro valore assoluto e vengono saggiate in termini oggettivi, quanto alle conseguenze di fatto derivanti da un'azione interiormente libera da esse.

Come per gli altri elementi di comportamento già proposti per un'epoca della dissoluzione, anche per questo può indicarsi una precisa corrispondenza in insegnamenti tradizionali. Per riferirci ad una formulazione abbastanza nota, ma quasi sempre fraintesa a causa, anche qui, di superfetazioni moraleggianti, si può ricordare, a tale riguardo, la cosidetta legge del *karma* [17]. Essa riguarda gli effetti che in via naturale e neutra, senza aver nessun carattere di sanzione morale positiva o negativa, su tutti i piani procedono da determinati atti, perché questi atti ne contengono già potenzialmente la causa. È una estensione di quanto è proprio alle leggi oggi considerate pei fenomeni fisici, leggi che non comportano alcun vincolo interiore circa la condotta che, una volta che si sappia di esse, si vuole seguire. Per la linea del «male» vi è un antico proverbio spagnolo che esprime questa idea: «Dio disse: prendi quel che vuoi e pagane il prezzo» e anche il detto coranico: «Chi fa del male, lo fa soltanto a se stesso». Così si tratta di tener presente la possibilità di certe reazioni oggettive; nel caso che le si accettino anche se sono negative, l'azione resta libera. Si può osservare che, in via di principio, anche i determinismi propri a ciò che nel mondo tradizionale fu chiamato il «fato» e che facevano da base a varie forme di divinazione e di oracolo, furono considerati a questa stessa stregua: si trattava di certe direzioni oggettive dell'accadere di cui si poteva tenere o non tenere conto una volta visto il vantaggio o il rischio inerenti al decidersi in un determinato senso. Per analogia: avuta conoscenza di previsioni meteorologiche sfavorevoli, si può abbandonare o mantenere il progetto di un'ascensione alpina rischiosa o di un volo. Non rinunciando al progetto, si è accettato in partenza anche il rischio. Ma la libertà sussiste. Nessun fattore «morale» entra in giuoco. In certi casi la «sanzione naturale», il *karma*, può essere in parte neutralizzato.

Sempre come analogia: si può sapere d'anticipo che una certa linea di vita procurerà probabilmente dei mali all'organismo. Ci si può non dare pensiero di ciò, e poi ricorrere eventualmente a medicine, per neutralizzare gli effetti. Allora tutto si ridurrà a un concertamento di diverse reazioni e l'effetto ultimo dipenderà da quella più forte. Lo stesso ordine di idee e lo stesso comportamento possono valere anche nel campo non materiale.

Nel presupposto di un alto grado di unificazione dell'essere, è suscettibile di una interpretazione in questi stessi termini anche tutto ciò che abbia sembianza di una «sanzione interiore» – sentimenti positivi nel caso di una determinata linea di azione, sentimenti negativi nel caso di una linea di azione opposta, ossia conforme o al «bene» o al «male» secondo il contenuto concreto che, relativamente ad una data società, a un dato strato sociale, ad una data civiltà e ad una data epoca, tali concetti caso per caso hanno. A parte le reazioni puramente esterne, sociali, si può soffrire, sentire rimorso, colpa o vergogna quando si agisce in contrasto con la tendenza che malgrado tutto prevale in fondo a sé (per l'uomo comune, si tratta quasi sempre delle sue condizionalità ereditario-sociali agenti nel suo subcosciente) e che solo apparentemente è stata tacitata da altre tendenze e dall'arbitrio dell'«Io fisico»; si avrà invece un senso di soddisfazione e di appagamento quando è quella la tendenza che si segue. Infine, la «sanzione interiore» negativa può intervenire fino a provocare un crollo in un caso già accennato, quando, partendo dalla vocazione che si riteneva essere la più profonda e autentica, si era eletto un dato ideale e una data linea di condotta, ma si è ceduto ad altre tendenze e si constata passivamente la propria debolezza e il proprio fallimento, lasciando sussistere la dissociazione interna dovuta alla pluralità non coordinata delle tendenze.

Queste reazioni affettive hanno un carattere e una origine puramente psicologica; possono essere indifferenti alla qualità intrinseca degli atti, non hanno un significato trascendente, cioè un carattere di «sanzioni morali». Sono dei fatti a loro modo «naturali» a cui non si deve sovrapporre una mitologia d'interpretazioni morali, se si è giunti alla vera libertà interiore. Appunto in questi termini Guyau, Nietzsche e varî altri autori hanno fissato in termini di realtà quei fenomeni della «coscienza morale» con cui alcuni scrittori hanno cercato di fondare quasi sperimentalmente – passando illegittimamente dal piano dei fatti psicologici a quello dei valori puri – una etica non basata apertamente su imperativi religiosi. Questo aspetto viene automaticamente meno quando l'essere sia divenuto uno e l'azione parta da tale unità – noi aggiungeremmo, per eliminare completamente qualsiasi implicazione limitatrice e qualsiasi appoggio, la clausola: quando l'essere sia divenuto uno *volendolo*, avendo *scelto* l'unità: perché anche qui è presupposta una scelta, la cui direzione non è obbligata. Si può accettare o volere *anche* la non-unità; nella stessa categoria dei tipi superiori di cui stiamo occupandoci, può esservi chi può permetterselo. In tal caso l'unità, in fondo, non è davvero inesistente, piuttosto si smaterializza, sussiste su di un piano più profondo, invisibile.

In margine, si può infine ricordare che dalla stessa tradizione cui è propria la dottrina del *karma*, non è stata esclusa la possibilità non solo di un venir meno delle reazioni emotive ora accennate («impeccabilità», neutralità interiore nel bene e nel male) ma anche della neutralizzazione «magica» (se così si può dire) delle reazioni propriamente karmiche nel caso di un essere che abbia effettivamente bruciato la sua parte naturalistica, che quindi si sia attivamente disindividualizzato.

Questa parziale digressione potrà servire a chiarire i

termini nei quali il piano «morale» può essere eliminato impersonalmente, senza alcun *pathos*, con la considerazione della legge delle cause e degli effetti, presa in tutta la sua estensione. In precedenza, abbiamo esaminato il campo delle azioni esterne, già nel quale s'impone la conoscenza di questa legge. Nel campo interno, si tratta di sapere quali «colpi pel proprio Io» possono eventualmente venire da certi comportamenti e regolarsi di conseguenza, con la stessa oggettività. Il complesso del «peccato» è una formazione patologica nata nel segno del Dio-persona, del «Dio della morale». La conoscenza di un errore commesso al posto del senso del «peccato» è stato invece un tratto caratteristico delle tradizioni a carattere metafisico, ed è un tema che l'uomo superiore nell'epoca presente può far proprio, di là dalla dissoluzione dei residui religiosi, nel seguire la linea indicata in precedenza. Un chiarimento additivo di quest'ordine di idee può essere dato dalle seguenti osservazioni di F. Schuon: «Gli Indù e gli Estremo-Orientali non hanno la nozione del "peccato" nel senso semitico del termine; essi distinguono le azioni non sotto il rapporto di un valore intrinseco ma sotto quello dell'opportunità in vista di reazioni cosmiche o spirituali, ed anche sotto quello dell'utilità sociale; essi non distinguono il "morale" dall'"immorale", ma il vantaggioso dal nocivo, il gradevole dallo sgradevole, il normale dall'anormale, salvo sacrificare il primo – ma al di fuori di ogni classificazione etica – all'interesse spirituale. Possono portare la rinuncia, l'abnegazione, la mortificazione fino al limite di ciò che è umanamente possibile, ma senza essere per questo "moralisti"».

* * *

Con ciò si può concludere la parte principale della nostra ricerca. Riassumendo, l'uomo per il quale la libertà nuova non significa rovina perché, data la sua speciale struttura, ha già una salda base in se stesso, ovvero perché è in grado di conquistarsela con una rottura esistenziale di livello che ristabilisca il contatto con la superiore dimensione dell'«essere», farà propria una visione della realtà denudata dall'elemento umano e morale, liberata dalle proiezioni della soggettività, dalle sovrastrutture concettuali, finalistiche e teistiche. Questa riduzione al puro reale nel campo della visione generale del mondo e dell'esistenza, sarà in seguito ulteriormente precisata. Essa ha per controparte il riportarsi della stessa persona al puro essere: la libertà della pura esistenza all'esterno troverà riscontro nell'assunzione nuda della propria natura, da cui si trarrà la propria norma, norma che sarà legge data a se stessi nella misura in cui già in partenza l'essere non sia uno, nella misura in cui tendenze secondarie divergenti coesistano e fattori esterni cerchino di esercitare la loro influenza.

In pratica, nel campo dell'agire è stato considerato un regime di esperimenti avente due gradi e due fini: anzitutto la conoscenza – prova di sé come un essere determinato, poi di sé come un essere in cui sia positivamente presente la dimensione della trascendenza. La costituzione di questa a fondo ultimo della propria legge è, di tale legge, la suprema giustificazione. Dopo che tutto è caduto, in un clima di dissoluzione il problema di un senso incondizionato e intangibile della vita ha un'unica soluzione: appunto l'assunzione diretta del proprio essere nudo in funzione della trascendenza.

Quanto alla forma del comportamento nell'incontro col mondo, una volta avvenuta nei termini suaccennati una essenziale chiarificazione e conferma nei riguardi di se stessi, la formula generale è stata indicata in un'apertura intrepida,

priva di vincoli, ma unita a distacco, di fronte ad ogni esperienza possibile. Dove ciò comporti un'alta intensità di vita e un regime di superamento atti a ravvivare e ad alimentare il calmo principio della trascendenza in sé, l'orientamento ha alcuni tratti in comune con quel che Nietzsche chiamò lo stato dionisiaco: ma il modo in cui questo stato deve essere integrato fa forse apparire più adatto, per caratterizzarlo, il termine «*apollinismo dionisiaco*». Quando però nei rapporti col mondo si tratti non di esperienza vissuta in generale, bensì di estrinsecazione di sé attraverso opere e iniziative attive, lo stile proposto è quello della interezza in qualsiasi atto, dell'agire puro e impersonale, «senza desiderio», senza attaccamento.

Si è anche portata l'attenzione su di uno stato particolare di ebrezza lucida che si lega a tutto questo orientamento e che è elemento essenzialissimo pel tipo di uomo qui considerato, perché esso prende il posto di quell'animazione che, in un mondo diverso, potrebbe venirgli da un ambiente formato dalla Tradizione, epperò pieno di senso, ovvero dall'adesione sub-intellettuale all'affettività e agli impulsi, al fondo vitale dell'esistenza, al puro *bios*. Alcune considerazioni sono state infine dedicate al realismo dell'azione e al regime della conoscenza da sostituire alla mitologia delle sanzioni morali interiori e del «peccato».

Chi conosca altre nostre opere potrà rilevare la corrispondenza esistente fra questi orientamenti e alcuni indirizzi che, già proprî a scuole e correnti nel mondo della Tradizione, in esso riguardarono però quasi sempre la sola «dottrina interna». Ripetiamo ciò che abbiamo già detto, ossia che solo per ragioni contingenti, di opportunità, abbiamo preso anche in considerazione la tematica di spiriti moderni, in particolare di Nietzsche: per stabilire un raccordo coi problemi che si sono presentati a menti

europee, le quali avevano già previsto la venuta del nichilismo, del mondo senza Dio, e avevano cercato di portarsi positivamente di là da esso. Deve infatti restar fermo che di tali riferimenti avremmo anche potuto fare del tutto a meno. Così è ancora ai fini di tale raccordo con quanto è stato presentito più o meno confusamente da alcuni spiriti ai nostri giorni, che riteniamo opportuno trattare brevemente di quella corrente contemporanea, che va sotto il nome di *esistenzialismo*, prima di trattare di alcuni settori particolari della cultura e del modo di vivere d'oggi, nonché dell'atteggiamento da assumere in essi [18].

---

[1] Cfr. Robert Reininger, *Nietzsche e il senso della vita*, Volpe, Roma, 1971 *(N.d.C.).*

[2] Cfr. Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 1979 (N.d.C.).

[3] Kirillov è uno dei protagonisti de *I demoni*, che si uccide per negare l'esistenza di dio. Cfr. J. Evola, Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo, Edizioni Mediterranee, Roma4, 2008, cap. 8 (N.d.C.).

[4] Sui *beats* del primo periodo americano, da distinguere dalle più recenti forme carnevalesche e stupide, e la corrispondente critica, cfr. il nostro libro *L'Arco e la Clava*, cit., cap. 16.

[5] *Tropic of Cancer* è del 1934; il suo seguito, *Tropic of*

Capricorn, è del 1939. Furono tradotti in un unico volume da Feltrinelli nel 1962 (N.d.C.).

[6] L'equivalenza fra i due sistemi, il capitalista e il comunista, è alle origini del pensiero evoliano: cfr. il saggio *Americanismo e bolscevismo* (*Nuova Antologia*, maggio 1929), e le conclusioni di *Rivolta contro il mondo moderno* (Hoepli, 1934). Per l'attualità di questa tesi, ed un confronto fra i vari testi cfr. J. Evola, *Il cerchio si chiude*, Fondazione J. Evola, Roma, 1991. Per le articolazioni del pensiero evoliano su americanismo e comunismo, vedi le due antologie di suoi scritti: *Civiltà americana*, a cura di A. Lombardo, Fondazione J. Evola - Ed. Controcorrente, Napoli, 2009, e *Anticomunismo positivo, a cura di M. Iacona, Fondazione J. Evola - Ed. Controcorrente, Napoli, 2008. La tesi evoliana ha avuto diffusione anche in Francia con gli scritti di Claude Polin, Le totalitarisme (PUF, Parigi, 1982) e Le paradis totalitaire (in AA.VV., Le Siècle de Moloch, Éd. renaissance catholique, Versailles, 1996). A questo proposito cfr. Bernard dumont, Il comunismo sta bene, in Behemoth, n. 44, luglio-dicembre 2008 (N.d.C.).*

[7] È la teoria della «Sfida e risposta» (*Challenge and Replay*) che lo storico inglese Arnold J. Toynbee (1889-1977) pone alla base della sua monumentale storia della civiltà in 12 volumi (*A Study in History*, 1934-1961), solo in parte tradotta in italiano (N.d.C.)

[8] Evola conferma qui, nella seconda (1971) e terza (1973) edizione del suo libro, il giudizio negativo dato ad una «contestazione» senza «valori» e più alti punti di riferimento espresso in una serie di articoli su quotidiani e riviste nel

1968-1970, alcuni dei quali pubblicati in appendice alla terza edizione (1972) e seguenti de *Gli uomini e le rovine*. Cfr. anche J. Evola, Anticomunismo positivo, cit. (N.d.C.).

[9] Per una critica della psicanalisi cfr. il nostro *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932) [Edizioni Mediterranee, Roma4, 2008], e in particolare, per le teorie dello Jung, *Introduzione alla Magia* (1955-6) [Edizioni Mediterranee, Roma3, 1971, vol. III, p. 383 sgg.]

[10] Cfr. *Lo Yoga della Potenza*, cit. (N.d.C.).

[11] Cfr. la nozione del satipattihâna nel buddhismo delle origini: *La Dottrina del Risveglio (1943) [Edizioni Mediterranee, Roma4, 1995].*

[12] È in sostanza la differenza fra *essere* e *avere* resa poi popolare da Erich Fromm (1900-1980) nel suo famoso saggio omonimo (1976). Cfr. L. Pauwels, *Monsieur Gurdjieff*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972; P.d. Ouspensky, *Un nuovo modello di Univers*o, Edizioni Mediterranee, Roma, 1991 (N.d.C.).

[13] Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit. (N.d.C.).

[14] Ci si riferisce, ovviamente, all'attualismo gentiliano.

[15] Questi punti di riferimento sono sempre stati presenti nell'opera evoliana, dal saggio *E. Coué e l'«agire senza agire»*

(in *Bilychnis*, gennaio-febbraio, 1925) a *Lo Yoga della Potenza* (1949) a *Orientamenti* (1950) e alle due edizioni di *Lao-tze* (1923 e 1959) riunite in *Tao-tê-ching* (Edizioni Mediterranee, Roma, 2000) (N.d.C.).

16 Cfr. J. Evola, *La Dottrina del Risveglio*, cit. (N.d.C.).

17 Cfr. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit. (N.d.C.).

18 Un inquadramento generale sul filosofo tedesco si può leggere in J. Evola, *Il nichilismo attivo di Federico Nietzsche, a cura di G. Perez, Fondazione J. Evola, Roma, 2000.* Cfr. anche *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit., cap. 8 (N.d.C.).

Il vicolo cieco dell'esistenzialismo

12. *Essere e esistenza inautentica*

Come si sa, esistono due generi di esistenzialismo. L'uno è quello di un gruppo di filosofi di mestiere, il cui pensiero fino a ieri non era noto che in ambienti intellettuali abbastanza ristretti. Vi è, poi, l'esistenzialismo vissuto, venuto in voga nel secondo dopoguerra con gruppi che degli esistenzialisti filosofi hanno ripreso alcuni temi per adattarli al piano letterario o per trarne i principî per un comportamento anticonformista, anarcoide o ribellistico – come nel caso ben noto degli esistenzialisti di St. Germain des Près di ieri e di altri ambienti parigini ispirantisi soprattutto al Sartre.

Sia l'uno che l'altro esistenzialismo hanno essenzialmente il valore di segni dei tempi. Tutto ciò che di forzato e di snobistico ha spesso presentato il secondo esistenzialismo, non gli impedisce di aver avuto tale valore segnaletico in non minor misura dell'esistenzialismo «serio», filosofico. In effetti gli esistenzialisti ad orientamento pratico sono presentati o si presentano come una varietà di quella generazione allo sbaraglio, colpita dalla crisi finale del mondo moderno, di cui già parlammo. Così proprio essi possono trovarsi in vantaggio rispetto agli esistenzialisti filosofi, che di massima sono dei professori, nelle cui speculazioni da tavolino e da università sono andati bensì a riflettersi alcuni motivi della crisi dell'uomo contemporaneo,

ma la vita dei quali è restata affatto piccolo-borghese, lontana da tutto ciò che invece caratterizza la condotta pratica personale anticonformista ostentata da vari esponenti dell'altra corrente esistenzialista.

Ciò malgrado, è dell'esistenzialismo filosofico che qui ci occuperemo. Resti ben fermo, però, che noi non intendiamo affatto discuterne «filosoficamente» le posizioni, vedere se esse sono speculativamente «vere» o «false». A parte il fatto che ciò richiederebbe una trattazione di ben altra estensione di quella qui consentita, la cosa ai nostri fini sarebbe priva di ogni interesse. Esamineremo invece alcuni dei motivi più tipici dell'esistenzialismo alla stregua del loro significato simbolico e, appunto, «esistenziale», cioè in quanto testimonianze indirette sul piano astratto e discorsivo della sensazione dell'esistenza propria ad un determinato tipo umano dei nostri giorni. In più, la ragione di questo esame si riferisce alla necessità di tracciare una linea di demarcazione fra le posizioni definite in quanto precede e le idee degli esistenzialisti: cosa tanto più opportuna, inquantoché l'uso da noi fatto di una certa terminologia potrebbe far nascere l'idea erronea di affinità inesistenti.

A parte la sistematicità e il più elaborato armamentario filosofico, la situazione degli esistenzialisti filosofici è analoga a quella di Nietzsche: anch'essi sono uomini moderni, cioè uomini staccati dal mondo della Tradizione, privi di ogni conoscenza o comprensione del mondo della Tradizione. Essi lavorano con le categorie del «pensiero occidentale», il che vale quasi quanto dire profano, astratto e sradicato. Significativo è il caso dello Jaspers, che è forse l'unico, fra gli esistenzialisti, a fare qualche superficiale riferimento alla «metafisica», da lui confusa col misticismo: ebbene, in pari tempo egli esalta la «illuminazione razionale», la «libertà e l'indipendenza dell'uomo filosofante», è insofferente per qualsiasi forma di autorità

spirituale e temporale, per le pretese all'obbedienza ad uomini «creduti i microfoni di Dio»: quasi che null'altro fosse concepibile. Sono gli orizzonti tipici dell'intellettuale di estrazione borghese-liberale. Per contro, anche se noi abbiamo considerato e considereremo ancora problemi moderni, non è con categorie moderne che ci applichiamo di chiarirli o a eliminarli. Pertanto, quando gli esistenzialisti percorrono qualche tratto della via giusta, ciò avviene quasi per caso, non in base a saldi principî, con inevitabili oscillazioni, incompletezze e mescolanze, e soprattutto presso a un cedimento interno. Infine è da accusare, nei filosofi esistenzialisti, l'uso di una terminologia arbitraria inventata appositamente, che, specie in un Heidegger, è di una inconcepibile quanto superflua e insopportabile astrusità.

Il primo punto che c'interessa mettere in rilievo nell'esistenzialismo è l'affermazione del primato «ontico-ontologico» di quell'essere concreto e irripetibile che noi sempre siamo. Ciò viene anche espresso dicendo che «l'esistenza precede l'essenza». L'«essenza» qui equivale a tutto ciò che può essere giudizio, valore, nome. Quanto all'esistenza, essa è subito rapportata alla «situazione» in cui, nello spazio, nel tempo e nella storia, ogni individuo si trova concretamente. L'espressione usata dall'Heidegger per questa realtà elementare è «esserci» o «esser qui» (*da-sein)*. Egli la connette strettamente all'«esser-nel-mondo», tanto da vedere in ciò un elemento costitutivo essenziale dell'essere umano. Riconoscere la condizionalità imposta dalla «situazione» nel trattare ogni problema e la visione del mondo, sarebbe la premessa per non cadere nella mistificazione e nell'autoinganno.

In quel che hanno di valido, le conseguenze di questo primo tema esistenzialistico di base aggiungono poco a quanto già fissammo circa l'affermazione della propria

natura e della propria legge e circa il rigetto di tutte le dottrine e le norme che pretendono avere una validità universale astratta e normativa. Comunque, si conferma la direzione nella quale devesi cercare l'unico appoggio in un clima di dissoluzione. Specialmente lo Jaspers mette in luce che ogni considerazione «oggettiva», staccata dalla «situazionalità», dei problemi e delle visioni del mondo conduce inevitabilmente al relativismo, allo scetticismo e, infine, al nichilismo. L'unica via aperta è quella di una «chiarificazione» (*Erhellung*) delle idee e dei principî in base al loro fondamento esistenziale, ossia alla verità dell'«essere» che ognuno è. È come chiudersi in un circolo. Nel qual riguardo l'Heidegger dice però, non a torto, che l'importante non è uscire dal circolo, ma starvi nella maniera giusta.

La relazione fra questo orientamento e un ambiente ormai privo di senso è data dall'opposizione esistenzialistica fra *autenticità* e *inautenticità*. L'Heidegger parla dello stato di inautenticità, di tramortimento, di «copertura» di se stessi o di fuga da se stessi proprio al trovarsi, all'«esser gettati» nell'anòdina esistenza pubblica quotidiana con le sue «evidenze», le sue chiacchiere, i suoi equivoci, i suoi grovigli, le sue utilità, le sue forme di «tranquillizzazione» e di «deiezione», con le sue diversioni evasionistiche. L'esistere autentico si annuncia e si propone quando si sente il nulla quale sottofondo di quell'esistenza e si è richiamati al problema del proprio essere più profondo, di là dall'Io sociale e dalle sue categorie. Abbiamo in ciò una ricapitolazione di tutte le critiche conclusesi nella constatazione dell'assurdo e dell'insignificanza della vita moderna.

L'affinità di quest'ordine di idee con le posizioni già da noi definite è però relativa, perché l'esistenzialismo è caratterizzato da una inaccettabile sopravalutazione della

«situazionalità». L'«esserci» per Heidegger sarebbe sempre un «esser-nel-mondo». Il destino della «finitezza situazionale» è, per lo Jaspers come per il Marcel, un fatto liminale, un dato dinanzi a cui il pensiero si arresta e naufraga. L'Heidegger ripete che il carattere dell'«esser-nel-mondo» non è accidentale per il Sé: non è che questo potrebbe esistere senza di esso, non è che l'uomo prima *sia* e poi abbia un rapporto col mondo, un rapporto casuale, occasionale e arbitrario rispetto a ciò che è. Ora, di tutto questo potrà anche essere il caso solo per un tipo umano differente da quello che a noi interessa. Come sappiamo, in questo una distanza interiore, anche presso ad una assoluta assunzione di quel che egli è determinatamente, va invece a limitare ogni condizionalità «situazionale» e, da un punto di vista superiore, minimizza, fa apparire proprio come cosa contingente ogni «esser-nel-mondo».

Tuttavia vi è una palese incongruenza negli esistenzialisti, dato che essi in pari tempo considerano generalmente una rottura di quella «chiusura» dell'individuo, un superamento di quella semplice immanenza che, come si è visto, pregiudicano gravemente le posizioni di Nietzsche. Già in Sören Kierkegaard, considerato come il padre spirituale degli esistenzialisti, l'«esistenza» viene presentata come un problema, perché, con un uso speciale del termine tedesco *Existenz*, diverso da quello corrente, come *Existenz* viene definito un punto paradossale in cui il finito e l'infinito, il temporale e l'eterno sono compresenti, s'incontrano ma anche si escludono a vicenda. Così sembrerebbe trattarsi del riconoscimento della presenza nell'uomo (seguendo il modo astratto di filosofare, anche gli esistenzialisti parlano dell'uomo in generale, mentre è sempre all'uno o all'altro tipo umano che ci si dovrebbe riferire) della dimensione della trascendenza. Valida anche per noi è, pertanto, la concezione dell'*Existenz* come presenza fisica dell'Io nel

mondo (in una forma e situazione determinata, concreta e irripetibile – qui ci si deve riportare alla teoria della natura propria e della propria legge, cfr. § 7) e, ad un tempo, come presenza metafisica dell'Essere (della trascendenza) nell'Io.

Su questa linea, un certo esistenzialismo potrebbe anche ricondurre ad un altro punto da noi già fissato, all'istanza di un antiteismo positivo, al superamento esistenziale del Dio-persona, oggetto della fede o del dubbio. Il centro dell'Io essendo anche misteriosamente il centro dell'Essere, «Dio» (la trascendenza) è certo, non come un contenuto di una fede o di un dogma, ma come *presenza* nell'esistenza e nella libertà. Il detto dello Jaspers: «Dio è certo per me nella misura in cui io autenticamente esisto» riporta, in un certo modo, allo stato già indicato, nel quale mettere in dubbio l'Essere equivarrebbe a mettere in dubbio se stessi.

Come bilancio di questa prima disamina delle idee esistenzialiste possiamo dunque ascrivere in attivo la messa in evidenza della struttura duale di un dato tipo umano (non dell'uomo in genere) e la rottura del livello «vita» per l'ammissione di una presenza d'ordine superiore. Ma vedremo il problema che tutto ciò comporta e che l'esistenzialismo non risolve.

13. *Sartre: la prigione senza muri*

Fra tutti gli esistenzialisti, il Sartre è forse colui che ha dato maggior rilievo alla «libertà esistenziale». La sua teoria riflette essenzialmente il moto di distacco che ha condotto al

mondo nichilistico. Il Sartre parla dell'atto nientificante (*néantisant*) dell'essere umano, che ne esprime la libertà e che costituirebbe l'essenza e il significato ultimo di ogni moto rivolto verso un fine e, in ultima istanza, di tutta la sua esistenza nel tempo. La «giustificazione» speculativa di tale idea è che «per agire bisogna lasciare il terreno dell'essere e abbordare decisamente quello del non-essere», ogni fine corrispondendo ad una situazione non ancora esistente, quindi, a questa stregua, ad un nulla, allo spazio vuoto di ciò che è soltanto possibile. La libertà agente introduce dunque il «nulla» nel mondo: «l'essere umano prima riposa in seno all'essere, poi se ne distacca con un *recul néantisant*» e ciò non pure quando mette in quistione l'essere, dubitando, interrogando, cercando, distruggendo, ma anche in qualsiasi desiderio, moto o passione, senza eccezione alcuna. La libertà ci viene dunque presentata come «una rottura nientificante col mondo e con se stessi», come pura negazione del dato: non essere ciò che è, essere ciò che non è. Questo processo di rottura e di trascendimento che lascia dietro di sé il nulla e porta innanzi verso il nulla, ripetendosi, dà luogo allo sviluppo dell'esistenza nel tempo (alla «temporalizzazione»). Il Sartre dice appunto: «Libertà, scelta, nientificazione, temporalizzazione sono una sola e medesima cosa».

Codesta veduta è condivisa da altri esistenzialisti, specie dall'Heidegger, quando questi indica nel «trascendimento» l'essenza, la struttura fondamentale del soggetto, del sé, o ipseità, o come altro si voglia chiamare l'«ente che noi sempre siamo». Ma è dal Sartre che propriamente risulta la relazione fra tali vedute e il loro sottofondo «esistenziale», costituito dall'esperienza specifica dell'uomo ultimo il quale, bruciato ogni sostegno o vincolo, si trova rimesso a se stesso.

Il Sartre mette in opera ogni più sottile argomentazione per dimostrare «oggettivamente» che il fondo ultimo di

qualsiasi agire dell'uomo è la libertà assoluta, che non vi è situazione in cui egli non sia tenuto a scegliere, nella scelta non avendo altra base al di fuori di se stesso. Così egli rileva come lo stesso non scegliere sia una scelta, per cui, in fondo, è libertà tanto l'atto volontario quanto quello passionale, quanto l'abbandonarsi, l'obbedire, il dar corso ad un istinto. Col riferirsi alla «natura», alla «fisiologia», alla «storia» o ad altro non si ha una scusa valida, perché nei termini ora indicati la propria fondamentale libertà e la propria responsabilità sussistono. Vediamo dunque posto come un dato di fatto dimostrato dall'analisi filosofica quel che in Nietzsche era piuttosto un imperativo: l'uomo superiore non deve conoscere nulla su cui spostare la responsabilità e il «senso» del vivere. Ma lo stato d'animo è assai diverso. Pel Sartre, l'uomo è come se si trovasse in una prigione che non ha muri: non può trovare, né in sé, né fuori di sé, rifugio alcuno contro la sua libertà: ha il destino di essere libero, è *condannato* ad essere libero. Non è libero di accettare o no di essere libero, non può sottrarsi alla libertà. Proprio in questo stato d'animo noi già indicammo la testimonianza più caratteristica circa il senso specifico, negativo, che la libertà ha assunto, in un dato tipo umano nell'epoca del nichilismo. La libertà che non può cessare di essere tale, che non può scegliere di essere o di non essere libertà – questo è, pel Sartre, un limite, un «dato» primordiale insuperabile e angosciante.

Per tutto il resto, pel mondo esteriore, per l'insieme delle limitazioni dovute agli uomini, alle cose o agli eventi, come si è detto, non vi sarebbe mai una vera costrizione; ogni impotenza, ogni tragedia, la stessa morte, sarebbero assumibili, in via di principio, in funzione di libertà. Nel più dei casi, tutto si ridurrebbe a fattori di cui si deve bensì tener conto, ma che non vincolano interiormente (quasi come secondo la linea oggettiva di condotta da noi

considerata, cfr. § 16). Qui il Sartre ha ripreso dall'Heidegger il concetto della «strumentalità» (*Zuhandenheit*), del carattere di «mero mezzo utilizzabile» che può presentare tutto ciò che ci viene incontro dall'esterno, da uomini e cose: è sempre presupposta non solo la mia particolare struttura o conformazione, ma anche una mia presa di posizione, un fine, una direzione solo da me eletta o accettata, a che i fattori esterni cessino di aver un carattere neutro e si palesino come propizi – utilizzabili – o come avversi. L'uno o l'altro di questi caratteri può invertirsi nel punto in cui cambino la mia posizione, l'ordine dei miei fini e le mie tendenze. Ancora una volta, non si esce dal circolo chiuso della propria libertà basale. «[L'uomo] non ha fatto che ciò che ha voluto; non ha voluto che ciò che ha fatto».

Qui non ci fermeremo a considerare i dettagli delle argomentazioni, spesso alquanto paradossali, svolte da Sartre a tale proposito. Interessa piuttosto rilevare che con tutto ciò si precisa, nel Sartre, l'imagine specifica dell'uomo libero «nientificante», solo con se stesso. «Non abbiamo dietro di noi o dinanzi a noi il dominio luminoso dei valori, delle giustificazioni o delle cause», egli scrive. Sono abbandonato alla mia libertà e alla mia responsabilità, senza rifugio in me o fuori di me, e senza scusa.

Quanto a tonalità affettiva, ciò equivale quasi a sentire non come una conquista, ma come un peso, l'assoluta libertà (l'Heidegger usa proprio il termine «peso» – *Last* – per caratterizzare la sensazione che prova, nel trovarsi «gettato» nel mondo, chi ha tanto vivo il senso del suo «esserci», quanto ha oscuro il «donde» e il «verso dove»), mentre l'introduzione del concetto di responsabilità accusa già una delle principali incrinature di tutto l'esistenzialismo. Responsabilità, di fronte a chi? Una «nientificazione» radicale (da interpretarsi, nel nostro caso, cioè in quello del

tipo umano da noi considerato, come una manifestazione attiva della dimensione della trascendenza), non dovrebbe lasciar sussistere nulla che possa dare alla parola «responsabilità» un qualche senso: naturalmente, noi intendiamo un senso «morale», non già riguardo alle conseguenze, le ripercussioni esterne, fisiche o sociali, che per un dato atto, interiormente libero, si possono attendere. Si è che già qui ci si trova proprio di fronte alla nota situazione di una libertà *subìta*, più che *assunta*: l'uomo moderno non è libero, ma *si trova* ad essere libero nel mondo dove Dio è morto. «È consegnato alla sua libertà». Di ciò, in fondo soffre. E quando è pienamente consapevole di essa, l'*angoscia* lo afferra e si riaffaccia anche la sensazione, altrimenti assurda, di una responsabilità.

14. *L'esistenza, «progetto gettato nel mondo»*

Passiamo a considerare un altro tema caratteristico e sintomatico dell'esistenzialismo, quello della problematicità dell'esserci. Per l'Heidegger il fondo dell'esserci è il nulla; non si è gettati nel mondo che come una mera possibilità di essere. Nell'esistenza, per l'ente che io sono, ne va dunque (metafisicamente) del suo stesso essere: posso coglierlo o posso fallirlo. La curiosa definizione di quel che l'individuo rappresenta è «un poter essere esistente» o anche «un progetto gettato nel mondo» (non è detto che un semplice progetto si realizzi). Sartre: «L'Io che io sono dipende, in se stesso, dall'Io che ancora non sono, nell'esatta misura in cui l'Io che ancora non sono dipende dall'Io che sono». A

questo riguardo si affaccia l'angoscia esistenziale. Giustamente l'Heidegger la distingue dalla paura: la paura nasce di fronte al mondo, per situazioni o pericoli esterni, fisici; non esisterebbe se non esistesse l'angoscia, dovuta al sentimento della problematicità del proprio essere in genere, al sentimento che non si è già, che si potrà essere, ma anche non essere. Questa teoria è un'altra testimonianza del clima dell'esistenza moderna e di una fondamentale traumatizzazione dell'essere. Non occorre dire che essa riuscirebbe assolutamente incomprensibile ad un tipo umano integrato: il quale ignora l'angoscia, quindi anche la paura.

Nell'esistenzialismo che non conosce aperture a fondo religioso, una grave ma logica conseguenza della concezione del Sé come mera incerta possibilità di essere, è la temporalità o storicizzazione dell'esistenza. Se non si è nulla, se si è privi di una preesistente base metafisica, se si è solo qualora si realizzi quel mero progetto che io sono, è evidente che esisto solo nel tempo in cui appunto si svolgerà (o non si svolgerà) l'attuazione della mia possibilità di essere. Così l'eventuale processo di «trascendimento» considerato dall'esistenzialismo di questo tipo presenta un carattere puramente «orizzontale», non verticale: come vedremo, l'Heidegger parla proprio di una «estaticità orizzontale nella temporalità», dice che l'ente che ognuno è, non è temporale perché si trovi casualmente nella storia, ma che lo è nel suo stesso fondamento; è tale da *essere* solo nella temporalità. Si può capire che, dato questo angosciato rimettersi, per essere, al divenire, se per giunta si scopre l'insignificanza dell'esistenza «inautentica» nella vita socializzata, superficiale e anodina, si giunge al limite estremo di una vera e propria «filosofia della crisi» che noi avremmo potuto includere senz'altro nelle varietà del moderno nichilismo.

È evidente che per noi nulla può essere raccolto come valido, quanto ai problemi e all'orientamento dell'uomo che ci interessa, da questa tematica esistenzialista. Come abbiamo escluso il valore intrinseco, costitutivo, dell'«esser-nel-mondo», del pari è da escludersi, per l'uomo integrato, la temporalità nel senso condizionante or ora accennato. Solo entro limiti assai precisi è, per noi, accettabile l'idea della semplice possibilità di essere, del mio essere ontologicamente il progetto di me stesso, realizzabile o non realizzabile. Non si tratta, a tale riguardo, dell'«essere», ma di una sua determinata modalità, riconosciuta, voluta e assunta. L'«essere» (da riferirsi alla dimensione della trascendenza) non essendo in giuoco, il senso della propria problematicità si relativizza e si sdrammatizza; è bandita l'angoscia metafisica che invece, per via della sua diversa costituzione interna, l'uomo considerato dagli esistenzialisti prova, anzi *deve* provare.

Passiamo ad un altro punto. Con l'introdurre il concetto di «progetto», l'esistenzialismo si è trovato nella necessità di ammettere un atto indeducibile da collocarsi prima dell'esistenza individuale nel mondo, una decisione misteriosa che ha determinato lo schema di questa esistenza, esistenza soltanto possibile sì, ma pur sempre determinata e incontrovertibile nel caso che si realizzi. Qui si vede come sia caduto su un suolo del tutto inappropriato un motivo che in fondo appartiene alla metafisica tradizionale, sia orientale che occidentale (per quest'ultima, ci si può rifare anche a Plotino). Questa predeterminazione in un certo modo «acronica», precosmica e prenatale fu effettivamente ammessa da tali dottrine; ad essa fu ricondotto il concetto di «natura propria» (lo *svadharma* indù, il «volto originario» estremo-orientale, ecc.), e con essa è stato anche giustificato, entro certi limiti, il precetto sia della fedeltà a se stessi, sia dello «scegliere se stessi», sia della «responsabilità». Ma a

questa stregua non ci si potrebbe più tenere al principio esistenzialista: «l'esistenza precede l'essenza». Come essenza si dovrebbe infatti designare proprio la preformazione che contiene potenzialmente quel che può venire attualizzato nella esistenza umana, se si segue una linea di «autenticità», cioè di unità profonda con se stessi. Perfino il Sartre, malgrado il suo accentuare la libertà «nientificante» dell'Io, viene proprio a quest'ordine di idee, senza sospettare la loro appartenenza ad una sapienza millenaria. Egli parla di un «progetto fondamentale», dovuto ad una libertà originaria, che costituisce la base di tutti i piani particolari, dei fini e dei moti passionali o volontari che possono prender forma nella mia «situazione». Anche per lui vi è una scelta pretemporale, «acronica», «sintesi unitaria di tutte le mie possibilità attuali», le quali restano allo stato latente nel mio essere finché «circostanze particolari vengono a metterle in rilievo, senza per questo sopprimere la loro appartenenza ad una totalità». Si potrebbe pensare ad una analogia di queste idee con quanto dicemmo intorno alla prova-conoscenza di sé, all'*amor fati* e allo stesso stato dionisiaco, però sempre limitatamente a quella parte del mio essere, che è legato alla forma. Esiste tuttavia una differenza essenziale, pel fatto che la via che riporta «indietro» è, per la coscienza esistenzialista, bloccata: bloccata, per urtare contro qualcosa che ad essa appare impenetrabile, ingiustificabile, diremmo perfino fatale. Il Sartre giunge infatti a dire, drasticamente, che ogni uso particolare, in scelte volontarie o passionali, razionali o irrazionali, di quella libertà a cui non si può sfuggire, avviene «quando il giuoco è ormai fatto». Dunque la scelta originaria è paragonata all'atto di gettare la pallina della *roulette*, atto col quale tutto è già deciso potenzialmente.

Ci troviamo dunque di fronte ad un curioso contrasto fra due temi distinti: fra quello di una libertà informe avente

per base il nulla, e quello di una specie di destino, di un «prima» determinante che in fondo annullerebbe o renderebbe quanto mai illusoria la prima. Ciò è lo specchio di una sensazione interiore tipica, propria ad un'epoca della dissoluzione.

Dato questo sfondo, assai relativo appare il significato di due motivi dell'Heidegger che altrimenti potrebbero corrispondere ad elementi costitutivi già da noi indicati per l'atteggiamento dell'uomo integrato. Si tratta, per un lato, del concetto della *decisione* (*Entschlossenheit* – la decisione viene rapportata al carattere dell'agire in fedeltà al proprio Sé, risvegliandosi dallo stato di un vivere anodino e tramortito fra gli altri), dall'altro lato, del concetto dell'*attimo* (come apertura attiva e continua nel tempo alle circostanze che ci vengono via via incontro, come occasioni per realizzare le proprie possibilità). La collimanza è soltanto esteriore. In effetti, le prospettive dell'esistenzialismo in fondo sembrano non differire molto da quelle offerte dalla teologia teista, quando essa parla della «libertà creaturale»: il libero arbitrio che Dio ha dato all'uomo, lasciandogli però la sola alternativa di rinunciarvi, ovvero di essere spezzato e dannato quando ne faccia davvero uso decidendo ed agendo in un qualunque senso diverso dall'accettare e dal seguire la volontà e la legge divine.

Dove l'esistenzialismo riflette il clima del mondo senza Dio, questo inquadramento religioso naturalmente manca; ma la stessa situazione sussiste, in modo coperto, coi relativi complessi emotivi. Nell'esistenzialismo sfaldatosi in senso religioso (Jaspers, Marcel, Wust, ecc. – per non parlare dei sottoprodotti italiani della corrente) essa è senz'altro ammessa. Lo Jaspers, per esempio, finisce col limitare la libertà esistenziale a quella, grazie a cui ciò che ci si presenta come una possibilità data (il progetto) può essere attuato o

non attuato, ma non cambiato. Dal che, trae un imperativo morale in questi termini: «Così devi essere, se sei fedele a te stesso». Il male, il non-valore, lo Jaspers lo riferisce invece alla volontà che si nega, perché si contradice, perché non sceglie ciò che ha già scelto di essere. In apparenza, in parte questa è di nuovo la via anche da noi fissata: ma sùbito s'incontra l'accennato momento differenziatore, e cioè una passività di fronte ad una «situazione-limite», la sua non-trasparenza che provoca lo scarto, l'abdicazione. Lo Jaspers cita proprio il detto cristiano «Sia fatta la tua volontà» e dice: «Sento con certezza che nella mia libertà non sono tale in virtù di me stesso, ma che in essa sono donato a me stesso: posso infatti venir meno a me stesso, non raggiungere la mia libertà». Per lui, la suprema libertà sarebbe l'esser «consapevole di sé quale libertà dal mondo e quale suprema dipendenza dalla trascendenza», e si riferisce anche alla «nascosta e sempre insicura richiesta che parte dalla divinità».

Lo stesso Heidegger parla di un aver se stessi dinanzi a sé come «un inesorabile enigma», dell'essere possibile (dell'Io) consegnato o rimesso a se stesso, coinvolto in una possibilità data, escluso ormai dall'indifferenza dell'arbitrio: malgrado che questo autore neghi che vi sia un qualche ente da cui l'esserci, cioè il mio essere concreto e determinato nel mondo e nel tempo, deriverebbe. Non basta: l'Heidegger non trova di meglio che riesumare il concetto della «voce della coscienza», interpretata come «una chiamata che viene da me, *eppure al di sopra di me*», quando si è storditi pel chiasso della vita esteriore inautentica e anodina dove si era messa in non cale la scelta già compiuta. Che nella «voce della coscienza» l'Heidegger veda un fenomeno oggettivo costituzionale dell'«esserci» e si astenga, dato il metodo «fenomenologico» da lui seguito, dall'interpretarla in senso religioso o morale, ciò non toglie nulla alla passività

dell'esperienza e alla relativa «trascendenza» («al di sopra di me») di questa «voce»; così per lui valgono come inesistenti le istanze della critica del periodo nichilistico la quale ha mostrato quanto indeterminata e relativa sia questa «voce» per quel che riguarda un qualsiasi suo contenuto normativo oggettivo e univoco.

Anche il Sartre, trattando del «progetto originario», se dice: «Mi scelgo tutto intero nel mondo tutto intero», concepisce, sì, la possibilità di un cambiamento incidente sulla scelta originaria, ma nei termini di un crollo, di una minaccia abissale che incombe sull'individuo dalla nascita alla morte. Ora, noi abbiamo visto invece che solo attraverso risvegli del genere la norma dell'assoluto esser se stessi può ricevere il suo crisma e la sua suprema legittimazione in funzione di libertà, d'incondizionalità, di trascendenza. È il secondo grado della prova-conoscenza di sé, da noi considerata. Quanto esso esuli dagli orizzonti degli esistenzialisti, lo si può vedere riferendosi di nuovo allo Jaspers.

Lo Jaspers parla dell'«esigenza incondizionata» attraverso la quale si manifesterebbe «l'Essere, l'eterno o come altro si voglia chiamare l'altra dimensione dell'essere»: essa riguarda il comando di agire in un modo non motivabile e giustificabile in termini «oggettivi», razionali o naturalistici. Sarebbe – si penserebbe – l'«agire puro», distaccato, proprio quello a cui dianzi accennammo.

In sé, l'inquadramento sarebbe accettabile: «La perdita di posizioni ritenute fittiziamente salde dà luogo ad una possibilità di oscillazione che, da abisso, si rivela regno della libertà: ciò che aveva le apparenze del nulla si manifesta come ciò da cui parla l'essere più autentico». Ma appena si va a vedere che cosa caratterizzi, secondo lo Jaspers, «l'incondizionato nascosto che solo nelle situazioni estreme governa con tacita decisione il corso della vita», vediamo

riaffiorare le categorie del «bene» e del «male», a tre livelli. Al primo livello appare come «male» l'esistenza dell'uomo che resta nel condizionato, dove si svolge la vita degli animali, regolata o sregolata, mutevole e priva di decisione – e fin qui si potrebbe essere d'accordo, se non si aggiungesse che tale esistenza va sottoposta a «valori morali» (tratti da dove? e giustificantisi con che cosa?), e poi, se si stabilisse chiaramente che qui non si tratta di particolari contenuti dell'azione bensì della diversa *forma* (o spirito) con cui *qualsiasi* azione, senza restrizioni o interdizioni (dunque non essendo necessariamente escluse quelle azioni che in un diverso tipo umano rientrerebbero nella vita «naturalistica» o condizionata), può essere vissuta.

Al secondo livello sarebbero «male» le debolezze umane di fronte a ciò che si dovrebbe fare, l'autoingannarsi, la non purezza dei motivi con cui giustifichiamo a noi stessi date azioni e dati comportamenti: e anche su ciò, da parte nostra, non vi sarebbe nulla da obiettare. Ma al terzo livello «male» sarebbe «la volontà del male», «cioè la volontà della distruzione in quanto tale», l'impulso alla crudeltà, «la volontà nichilistica della distruzione di tutto ciò che è e che ha valore». «Bene» sarebbe invece l'amore; l'amore porterebbe verso l'essere, creerebbe un rapporto con la trascendenza, la quale nel caso opposto si dissolverebbe nell'affermazione egoistica dell'Io. Non occorrono commenti per indicare quanto poco incondizionata sia, a questa stregua, l'«esigenza incondizionata» di cui parla lo Jaspers; anche senza dover passare all'ostentata valorizzazione di una condotta opposta, con anomia, crudeltà e durezza «superuomistiche», così frequente in Nietzsche, si vede bene che lo Jaspers è ricaduto in pieno nell'orbita della morale a sfondo religioso o sociale e che l'istanza di una rottura decondizionalizzante, di cui si è detto, cui si lega la prova estrema del proprio rango

ontologico e il collaudo della propria sovranità, non ha alcun posto nel suo sistema.

Come conclusione di questa parte della nostra analisi può dirsi che l'esistenzialismo lascia irrisolto il problema fondamentale, che è quello di un rapporto specifico, positivo e centrale, con la dimensione della trascendenza. Ora, solo il *luogo della trascendenza in noi* può decidere circa il valore e il senso ultimo delle esigenze esistenzialiste relative all'assunzione assoluta dell'esserci, cioè di quel che determinatamente io sono o posso essere. Che un nulla di fatto si debba registrare a tale riguardo, lo conferma, in particolare, il modo con cui gli esistenzialisti concepiscono – quand'anche lo concepiscano, e non lo lascino invece nella completa oscurità dell'assurdo – l'atto pretemporale che, come si è visto, essi sono stati portati (giustamente) a postulare come origine dell'individuazione, reale o possibile che sia. Qui s'incontrano motivi che quasi ripetono quelli del pessimismo orfico o schopenhaueriano: l'esistenza, l'esserci è sentito non solo come «deiezione», come un irrazionale «esser gettati» (*Geworfenheit*) nel mondo, ma anche come «caduta» (*Ab-fallen*, *Verfallen* – Heidegger) e addirittura come debito o colpa (è il doppio senso della parola tedesca *Schuld*). L'angoscia esistenziale sarebbe anche quella suscitata dall'atto o scelta col quale oscuramente si è voluto essere ciò che qui si è o che si deve (si può) essere, quindi dall'uso fatto da una libertà in un certo modo trascendente, per il quale non v'è senso o spiegazione alcuna, ma per il quale si resta responsabili.

Tutti gli sforzi filosofici degli esistenzialisti, specie dell'Heidegger e del Sartre, non riescono a dare un senso a simili idee che in realtà derivano da un coperto, tenace sussistere dell'orientamento religioso estroverso, e propriamente da quel succedaneo dell'idea del peccato originale che è dato dall'assioma di Spinoza: *Omnis*

determinatio est negatio. Infatti, ci si viene a dire che l'esserci sarebbe colpevole «già per il semplice fatto di esistere»; l'esistenza, di fatto oppure come semplice progetto esistentivo, in quanto in ogni caso è determinata, finita, lascia necessariamente cadere fuori di sé l'infinito delle possibilità dell'essere puro, tutte quelle possibilità che avrebbero potuto essere egualmente l'oggetto della scelta originaria. Per questo, essa sarebbe «colpevole». Tale idea è particolarmente sottolineata dallo Jaspers: la mia colpa, è il destino di aver scelto (e di non aver potuto non scegliere) che *una* direzione, quella corrispondente al mio essere (reale o possibile) negando tutte le altre. Da ciò deriva anche la responsabilità e il «debito» che ho verso l'infinito e l'eterno.

Come è chiaro, un simile ordine di idee può prospettarselo solo un tipo umano discentrato rispetto alla trascendenza, tale da sentire la trascendenza come esterna a sé, quindi incapace d'identificarla col principio stesso della propria scelta e della propria libertà prima del tempo (del che, la controparte sarà poi la sensazione sartriana della libertà, appunto, come qualcosa di scisso cui si è condannati). Una ulteriore e più particolare, tacita implicazione va però vista in un concetto rigido, falso, sostanzialistico della trascendenza, dell'assoluto, dell'essere, dell'infinito o come altrimenti si voglia chiamare il principio nel quale sarebbe avvenuto l'originario atto individualizzante e «finizzante», presentato come una «caduta». Già da un'analogia tratta dall'esistenza più comune risulta l'assurdo di codesta veduta. È come se, essendo stato lasciato completamente a me lo scegliere il modo di trascorrere una serata, andando ad un concerto, restando a leggere a casa, andando a ballare o a bere e così via, dovessi sentirmi colpevole e in debito solo perché alla fine mi sono deciso per una di queste possibilità, escludendo le altre. Chi è veramente libero, quando fa quello che vuole

non ha nessun «complesso» o patema d'animo del genere, né si sente «finizzato» e decaduto perché per tal via ha escluso altre possibilità. Egli sa che avrebbe anche potuto fare altrimenti, e solo un isterico e un nevropatico a tale pensiero può farsi venire qualcosa di analogo all'«angoscia esistenziale». Certo, la trasparenza a sé del proprio «fondo originario», del *Grund*, può avere gradi assai diversi, ma qui è l'orientamento che conta. Misurato a questa pietra di prova, l'esistenzialismo si giudica da sé.

Anche a volersi portare, a titolo di digressione, sul piano metafisico astratto, va dichiarata falsa e limitatrice la concezione di un assoluto e di una infinità che fossero condannati all'indeterminazione, alla fluttuazione nel puro possibile. La vera infinità è piuttosto la libera potestà: potestà di un determinarsi che non equivale affatto a una sua negazione, ma anzi alla sua affermazione: non il decadere da una specie di «totalità» sostanzializzata ma appunto il semplice uso del possibile. Partendo da quest'ordine di idee, si conferma l'assurdità del parlare dell'esistenza come di una colpa o peccato, pel fatto di essere un'esistenza determinata. Nulla impedisce di sposare invece, per esempio, l'opposto punto di vista della Grecia classica, che vide nel limite e nella forma la manifestazione di una perfezione, di un compimento e quasi un riflesso dell'assoluto.

Da tutto ciò appare dunque che il tipo umano cui le idee esistenzialiste dianzi accennate possono parlare è caratterizzato da una *volontà fratturata* e rimasta tale: la volontà (e la libertà) del «prima», a cui si riferisce il mistero dell'esserci, e la volontà (e la libertà) di questo stesso esserci nel mondo e nella «situazione» non sono risaldate («risaldare le due parti di una spada spezzata» fu un tema esoterico già proposto dal simbolismo della letteratura cavalleresca medievale) [1]. Se lo Jaspers afferma

esplicitamente che la consapevolezza dell'origine di me come esistenza determinata da una scelta non mi «possibilizza», cioè non scioglie il vincolo oscuro, l'irrazionalità che questa rappresenta, riscattandola nella libertà (o nel presentimento della libertà), ciò deriva evidentemente dal fatto del sentirsi staccati da quell'origine, tagliati fuori dalla dimensione della trascendenza, tagliati fuori dall'essere originario. Per questa stessa ragione Kierkegaard aveva concepito il coesistere del «temporale» e dell'«eterno», del trascendente e della individuazione irripetibile nell'esistenza, come una situazione «dialettica» paradossale, angosciante e tragica, da accettare come è anziché da superare col porre positivamente il secondo termine in funzione del primo, tanto da ricomporre in unità ciò che nell'uomo «è frammento e mistero e terribile caso».

Quando lo stesso Jaspers dice che senza la presenza della trascendenza la libertà sarebbe solo arbitrio senza alcun senso di colpa, egli conferma in un modo, che non saprebbe essere più chiaro, in quale funzione l'esistenzialista senta la trascendenza: come una specie di paralizzante e angosciante convitato di pietra. Proiettata al difuori di sé, si è, di fronte ad essa, in un rapporto di acentralità, di esteriorità e di dipendenza. Sono insomma gli stessi orizzonti della coscienza religiosa, e a tale riguardo si potrebbe ben dire che in codesta filosofia si è fatto molto chiasso per nulla, che ci si trova sui prolungamenti del mondo in crisi della religione, non già nell'area che potrebbe aprirsi affermativamente di là da tale mondo. Come la libertà, così pure la trascendenza, invece d'infondere nell'esistenzialista una calma e una incomparabile sicurezza, una purezza, una interezza e un'assoluta decisione nell'agire, alimenta tutti i complessi emotivi dell'uomo in crisi: angoscia, nausea, inquietudine, problematicità del proprio essere, sentimento di una oscura colpa o caduta, «spaesamento», sentimento

dell'assurdo e dell'irrazionale, solitudine, inconfessata (inconfessata in alcuni, ma in altri, come il Marcel, del tutto confessata) invocazione da parte dello «spirito incarnato», peso di una incomprensibile responsabilità – incomprensibile, quando non ci si rifaccia a posizioni dichiaratamente religiose (e allora coerenti) come quelle di un Kierkegaard o di un Barth, dove l'«angoscia» si riferisce al sentimento dell'anima sola, decaduta e rimessa a se stessa in cospetto di Dio. Possiamo dire che in tutto ciò si assiste proprio all'insorgenza di sentimenti analoghi a quelli di cui Nietzsche aveva preveduto l'assalto nel caso di un uomo che si fosse reso libero senza avere la statura a ciò necessaria: sentimenti che uccidono e spezzano l'uomo – l'uomo moderno – se egli non è capace di ucciderli.

15. *Heidegger: fuga in avanti e «essere per la morte». Collasso dell'esistenzialismo*

Per completare questa analisi «esistenziale» del fondo dell'esistenzialismo, non sarà forse inutile rifarsi ancora all'Heidegger che, come il Sartre, esclude le «aperture verticali» (religiose) e vorrebbe essere «fenomenologicamente» agnostico.

Si è visto che l'oscurità propria alla esistenzialità in lui si acuisce perché l'uomo viene presentato come un ente che non ha l'essere in sé (o dietro di sé, come sua radice), ma davanti a sé, quasi come qualcosa da inseguire e da afferrare. Si tratta, qui, dell'essere concepito come la totalità dei

possibili, rispetto al quale si è in colpa, o, secondo l'altra accezione del termine *Schuld*, in debito. Perché mai lo si sia, perché si debba sentire questo destino di afferrare a tutti i costi una totalità pandemica, ciò non viene spiegato. Lo spiegheremo noi, riportandoci ancora una volta a ciò che si è detto, ossia che in tutto questo si manifesta la situazione di chi, semplicemente, subisce l'esplicarsi o attivarsi della trascendenza quasi come una forza coattiva, senza nessuna libertà. È come se le possibilità necessariamente escluse da un essere finito (finitudine = negazione, vedi sopra, § 14), si proiettassero in fini e in situazioni che ci dispiegano nel tempo; è come se l'uomo avesse l'essere davanti a sé, sopravvanzante se stesso (il termine usato è appunto *Sich-vorweg-sein*) in un processo che non può mai concludersi in un vero possesso, in una successione «orizzontale estatica» (estasi, qui, nel senso letterale di uscire da una stasi) che costituirebbe la «temporalità autentica»: questa, pur essendo sempre affetta dalla non-totalità, all'uomo, finché vive, darebbe l'unico senso dell'essere concessogli. Così si presentano le cose nell'Heidegger.

L'orizzonte non potrebbe essere più tetro: l'esserci, l'Io, che in se stesso è un nulla, che ha l'essere fuori di sé e davanti a sé e lo insegue, e così corre nel tempo, nello stesso rapporto di dipendenza con cui l'assetato si trova di fronte all'acqua: con la differenza, che è inconcepibile che si possa mai giungere all'essere quando non lo si possegga di già (nessuna violenza può far sì che ciò che non è, sia – dissero gli Eleati). A questa stregua la visione della vita dell'esistenzialismo heideggeriano potrebbe ben essere caratterizzata da una espressione di Bernanos: *una fuga in avanti*. Si conferma, pertanto, anche l'assurdità del parlare di una «decisione», di una *Entschlossenheit* in senso davvero affermativo, per ogni atto o momento in cui si sviluppa la «estaticità orizzontale» – mentre è proprio di questo che si

tratterebbe, nel tipo umano che a noi interessa: trasformare sostanzialmente la struttura e il significato del divenire, dell'esistenza nel tempo, distruggendovi il carattere di una oscura gravitazione, di bisogno e coazione, d'inquieto tendere, dandovi invece quello di un agire e vivere deciso partendo da un principio *esistente*, distaccato, libero rispetto a se stesso e alla sua determinata azione: come è cosa naturale quando l'accento dell'Io cada o sia stato spostato sulla dimensione della trascendenza, sull'essere.

Vi è chi ha parlato di un «desiderio frenetico di vivere, di vivere ad ogni prezzo, che non è il risultato del ritmo della vita in noi, ma del ritmo della morte». Questo è uno dei tratti principali dei nostri tempi. Non è azzardato affermare che, pensato sino in fondo, in concreto questo è il senso ultimo dell'esistenzialismo dell'Heidegger, cioè di quello senza aperture dichiaratamente religiose. Questo ne è l'effettivo contenuto «esistenziale», malgrado quel che può sembrare al suo stesso affermatore.

Tale significato appare confermato dalle idee, altrimenti assai singolari, che, sempre nell'Heidegger, s'incontrano circa la morte. Egli in fondo solo nella morte intravvede e confina problematicamente la possibilità di cogliere quell'essere che nella temporalità sempre ci sfugge e sempre ci sopravvanza. Per cui l'Heidegger parla dell'esistenza in genere come di un «esistere per la morte», come di un «essere per la fine». La morte sovrasterebbe l'essere come ciò che pone termine alla sua costante, irrimediabile privazione e non totalità, essa gli offrirebbe «la sua possibilità più propria, incondizionata e insuperabile». E l'angoscia del singolo per la morte, sbocco sfinizzante dell'esserci, sarebbe l'angoscia di fronte a tale possibilità. Questa coloratura emotiva è, di nuovo, tipica e significativa; essa ci dice come perfino a tale riguardo (cioè di fronte a quella «fine» che rappresenterebbe il «compimento», come

secondo il duplice significato del termine greco tšloj nel quadro della dottrina tradizionale della *mors triumphalis*) persista una condizione di passività. E l'Heidegger giunge ad accusare una forma di «inautenticità» e di tranquillizzazione diversiva non solo nell'ottusa indifferenza per la morte, ma anche in quel modo di vedere che giudica come cosa non virile, come un terrore imbelle il preoccuparsi della morte, l'angoscia di fronte alla morte, valorizzando invece l'impassibilità di fronte ad essa. Egli parla del «coraggio dell'aver angoscia di fronte alla morte» – cosa assolutamente inconcepibile per non dire ridicola, per un tipo umano integrato.

Infine, il carattere negativo dell'intero processo esistenziale, includente la stessa morte e gravitante su di essa, è riconfermato dal parlare del «morire come di un *esser gettati* nel poter essere più proprio, incondizionato e non superabile». È come indicare un destino, nel senso più oscuro. E allo stesso modo che il «prima» dell'esserci, il «prima» di ciò che sono, cade fuori dalla zona illuminata dalla coscienza esistenzialistica heideggeriana (e anche non heideggeriana), del pari è lasciato del tutto all'oscuro il «dopo la morte», il problema del sopravvivere e degli stati postumi, il problema dell'esservi una esistenza più alta o più bassa dopo quella mortale. Ancor meno è poi trattata quella «tipologia del morire» che tanta parte ha avuto nelle dottrine tradizionali, le quali nei varî modi di andare incontro alla morte hanno visto un fattore importantissimo riguardo a quel che la stessa morte può rappresentare e, ancor più, riguardo a quanto può determinarsi nel *post mortem*, a seconda dei casi.

I pochi motivi positivi che affiorano casualmente nell'Heidegger sono dunque neutralizzati da una limitazione essenziale. Accenni, come quello che la libertà «è il fondamento» (cioè la base di «quell'essere, che è la nostra

verità»), «e in quanto tale è anche l'abisso (senza fondo) dell'esserci», risultano privi di ogni vero significato, non meno dell'esigenza di «liberarsi dall'Iità (dalla qualità di chi è un Io) per conquistarsi in un autentico se stessi» (cosa che rimanderebbe proprio a quella libertà abissale). Per rispondere all'accusa di affermare una libertà «antropocentrica», non si affretta forse, l'Heidegger, a ricordare che per lui l'essenza dell'esserci è «estatica, cioè *eccentrica*» (sic), che quindi la temuta libertà è un errore, sicché, a fare la somma, resta la semplice alternativa dell'esistenza inautentica che è una fuga dinanzi a sé e una dispersione nell'irrilevante e nell'anodino vivere sociale quotidiano, ovvero l'obbedienza al richiamo dell'essere che si traduce in un accettato «essere per la morte» dopo il vano rincorrere, in vita, come una Fata Morgana, la totalità dell'essere, cioè dopo aver vissuto la trascendenza solamente come ciò che si esplica e urge entro il singolo e il divenire, agendo quasi come una *vis a tergo*?

Come ultimo punto indicheremo il collasso finale dell'esistenzialismo proprio alle vedute dello Jaspers circa il naufragio, la sconfitta o il fallimento (*das Scheitern*). Si tratta anzitutto del poco coerente far sussistere due esigenze. L'una riguarda l'accennata realizzazione libera di quell'essere che noi non siamo, ma che possiamo essere – e, di rigore, ci si potrebbe fermare qui e risolvere in questi termini il problema esistenziale: è la soluzione parziale, o di primo grado, già da noi ripetutamente considerata. Nel contempo, lo Jaspers, come l'Heidegger, parla dell'impulso dell'uomo ad abbracciare l'essere non come questo o quell'essere particolare bensì come l'essere puro e totale. Questo impulso è destinato a fallire in tutte le sue forme affermative. L'essere puro lo si può presentire fuor di noi attraverso una «lingua cifrata», attraverso simboli; ma nella sua essenza è «trascendente» in senso negativo, cioè

insuscettibile ad essere come che sia raggiunto. Tale carattere dell'oggetto del nostro impulso metafisico più profondo si manifesta nelle cosidette «situazioni-limite», situazioni contro cui noi nulla potremmo. Per lo Jaspers, tali sarebbero, ad esempio, la colpa, la sorte, la morte, l'ambiguità del mondo, l'esser rimessi all'imprevisto. Di fronte a tutte queste situazioni che ci «trascendono» si può reagire o «inautenticamente» con automistificazioni, velamenti, tentativi di evasione, o autenticamente, guardando in faccia alla realtà con disperazione e angoscia. Che questa alternativa sia assolutamente falsa, perché sono anche possibili reazioni come quelle da noi definite per l'uomo integrato (a parte, poi, tutto ciò che il Sartre ha messo in luce nei riguardi della fondamentale libertà e intangibilità dell'Io) – qui occorre appena accennarlo. Interessa invece vedere quale sia, per lo Jaspers, la soluzione corrispondente alla reazione «autentica». Tale soluzione interverrebbe allorché si riconosce la propria disfatta, il proprio scacco o naufragio, quanto allo sforzo di cogliere e comunque raggiungere l'essere: solo in tale punto, per un capovolgimento nel positivo del negativo, si verrebbe al cospetto dell'essere, e l'esistenza si aprirebbe all'essere. «È cosa decisiva il modo con cui l'uomo vive la disfatta (o fallimento o naufragio – *Scheitern*): o essa gli rimane celata, per poi schiacciarlo alla fine, oppure gli appare senza veli, ponendolo di fronte ai limiti ineludibili del proprio esserci; o l'uomo cerca soluzioni e palliativi inconsistenti e fantastici, ovvero assume schiettamente il dovuto silenzio al cospetto dell'inspiegabile». Nel qual punto, non resta più che la fede. La via, per lo Jaspers, sarebbe proprio quella di desiderare la propria disfatta, il naufragio, più o meno nel segno del principio evangelico di abbandonare la propria vita per ottenerla. Lasciare la presa, abbandonare la partita: «la volontà di eternamento, invece di rifiutare il fallimento, vi

riconosce il proprio fine». Il crollo tragico di sé si fa identico all'epifania o apertura della trascendenza. Proprio quando io come io, mi vedo sfuggire l'essere, esso mi si rivelerebbe e qui si giungerebbe alla chiarificazione suprema della duplicità esistenziale in sé – quella da cui fin da Kierkegaard ha preso le mosse tutto l'esistenzialismo: si chiarificherebbe, cioè, il rapporto fra la mia esistenza finita e la trascendenza. È una specie di apertura estatica e credente, nella disfatta. A questo prezzo, all'angoscia, all'inquietudine del vivere, del cercare e del tendere subentrerebbe uno stato di pace, di cui sarebbe difficile non scorgere lo sfondo cristianeggiante, anzi protestante (la teologia dialettica protestante).

L'unico tentativo dello Jaspers di portarsi di là da questi orizzonti affatto creaturali riguarda la concezione del «Tutto abbracciante» (*das Umgreifende*). Si tratta, qui, di un lontano riflesso di idee proprie anche all'insegnamento tradizionale. Il problema viene posto per quella coscienza duale che sempre è portata ad «oggettivare», a contrapporre un «oggetto» all'Io come soggetto e che per tal via non potrà mai cogliere l'ultima radice dell'essere, del reale, in cui siamo contenuti, e che è anteriore e superiore a quella dualità. Lo Jaspers sembra però ammettere la possibilità di oltrepassare la frattura oggetto-soggetto giungendo all'esperienza dell'unità, del «Tutto abbracciante»: occorre che dilegui ogni «oggetto» (ciò che contrappongo a me come Io) e che l'Io si dissolva. Ma dato il sentimento di sé che, secondo quanto si è già esaurientemente visto, il tipo umano considerato dallo Jaspers unicamente conosce, è naturale che qui tutto debba ridursi ad un'altra specie di naufragio, alla semplice esperienza «mistica» di chi «sprofonda nel Tutto abbracciante» (proprio queste sono le parole dello Jaspers). È l'equivalente dell'heideggeriano sbocco confuso, passivo ed estatico nell'Essere attraverso la morte, dopo il «vivere per la morte»: in eguale antitesi con

ogni realizzazione o apertura positiva, chiara e sovrana della trascendenza come fondo reale dell'essere e dell'esserci, in un superamento effettivo e creativo dello stato duale.

* * *

Con ciò possiamo concludere la nostra analisi dell'esistenzialismo. Riassumendo, esso riprende alcune esigenze nietzschiane, senza però portarsi di là da esse se non per il punto già messo in risalto nella nostra precedente disamina: la posizione della trascendenza come elemento costitutivo della esistenzialità. Solo a tale stregua l'esistenzialismo riporta verso il tipo umano che a noi interessa; e la conseguenza logica dovrebbe essere la rottura con ogni naturalismo e con ogni religione immanente della vita. Senonché nell'esistenzialismo l'inclusione di questa dimensione fa ricadere in pieno nella situazione di crisi, e tutte le soluzioni proposte partendo da complessi emotivi e sub-intellettuali – angoscia, colpa, destino, estraneità, solitudine, inquietezza, nausea, problematicità dell'esserci, eccetera – cadono non al di là ma al di qua di ciò a cui si può venire sviluppando e rettificando le posizioni post-nichilistiche di Nietzsche.

Come si è visto, in Kierkegaard, nello Jaspers e nel Marcel, per non parlare di altri esponenti di un «esistenzialismo cattolico» gabellato come «esistenzialismo positivo», il riferimento alla trascendenza finisce con l'essere quello proprio alla fede e alla devozione: qui poco importando che si usi una terminologia nuova, astratta e astrusa invece di quella più onesta della teologia teistica ortodossa. L'uomo «libero» guarda di nuovo indietro, verso le terre abbandonate, e con una «invocazione» (è il termine specifico usato dal Marcel) cerca di ristabilire un contatto

tranquillizzante col Dio morto.

Nel complesso, il bilancio dell'esistenzialismo si chiude in negativo. La dualità strutturale esistenza-trascendenza viene da esso riconosciuta, ma il centro di gravità dell'Io non cade sul termine «trascendenza» bensì su quello «esistenza». La trascendenza viene in fondo concepita come l'«altro», mentre nel caso opposto come tale si dovrebbe essere in grado di concepire, piuttosto, il proprio essere determinato, «situazionale», l'esserci, rispetto al vero Sé che si è, il primo rappresentandone una semplice manifestazione nello stato umano e sotto le corrispondenti condizionalità: condizionalità relative, perché spesso agenti in un senso o nell'altro in dipendenza dall'atteggiamento che si assume (si è detto che qui sta il contributo positivo dell'analisi del Sartre). Ed anche se il rapporto fra l'uno e l'altro termine può spesso apparire oscuro e costituire un problema – è anzi l'unico vero problema della vita interiore – non per questo deve venir meno, nell'uomo integrato, il sentimento di centralità, di calma, di sovranità, di superiorità a sé, di «fiducia trascendentale».

Si conferma pertanto la differenza fondamentale fra il tipo umano che trova il suo specchio nella filosofia esistenzialista e quello che ancora conserva, come un *character indelebilis*, la sostanza dell'uomo della Tradizione. L'esistenzialismo è una proiezione dell'uomo moderno in crisi, non già dell'uomo moderno di là dalla crisi. Assolutamente lontano da ciò si trova sia chi già dispone di quella tanto naturale quanto distaccata dignità interna, di cui si è detto, sia chi «a lungo errò in terra straniera, disperso fra le cose e le contingenze», chi attraverso crisi, prove, errori, distruzioni, superamenti è tornato a sé, ha ritrovato il Sé, e nel Sé, nell'essere, di nuovo si è stabilito in modo calmo e incrollabile. Assolutamente lontano ne è l'uomo che ha saputo dettare una legge a se stesso dall'alto

di una superiore libertà, tanto da poter andare su quella corda tesa su di un abisso, di cui fu detto: «Pericoloso è l'andare da una parte e dall'altra, pericoloso è il trovarsi in mezzo, pericoloso è il tremare e l'arrestarsi».

Forse non è una malignità pensare che poco più era da aspettarsi dalla speculazione di uomini che, come quasi tutti gli esistenzialisti «seri» (in opposto a quelli della nuova generazione allo sbaraglio), come già dicemmo, sono dei «professori», dei semplici intellettuali da tavolino la cui vita, a parte i loro «problemi» e le loro «posizioni», è stata ed è di un tipo affatto piccolo-borghese: ben poco «bruciati» e di là dal bene e dal male nella loro effettiva, conformistica esistenza (a parte, in alcuni, certe impennature politiche a base ora liberale e ora comunisteggiante).

Uomini in rivolta nella vita più caotica delle grandi metropoli, o uomini che sono passati attraverso le tempeste d'acciaio e di fuoco e le distruzioni delle ultime guerre totali o, ancora, che si sono formati nel «mondo delle macerie», sono quelli in cui sarebbero state presenti in maggior misura le premesse per la riconquista di un senso superiore della vita e per un superamento, non teorico ma reale, esistenziale, di ogni problematicità dell'uomo in crisi, punti di partenza anche per eventuali corrispondenti espressioni speculative.

Per finire, forse non sarà privo di interesse indicare un esempio del valore che potrebbero assumere alcuni temi affiorati nell'esistenzialismo quando fossero assimilati da un diverso tipo umano e integrati nell'insegnamento tradizionale. L'esempio ci è offerto proprio dall'idea di quella specie di decisione o di scelta trascendentale, che, come si è visto, gran parte degli esistenzialisti pone a base dell'esserci di ogni individuo nel mondo, del suo avere un determinato raggio di possibilità e ordine di esperienze, e non un altro, al mondo, la coscienza di venire da lontano,

quindi anche quella almeno come linea di minor resistenza, eventualmente anche come base del regime dell'esistenza autentica e della fedeltà a se stessi.

Già ricordammo la presenza di un corrispondente insegnamento del mondo tradizionale. Ora aggiungeremo che esso in questo mondo non faceva nemmeno parte della sola «dottrina interna», ma spesso rientrò nella visione generale, exoterica della vita, nella forma di dottrina della preesistenza (dottrina da non confondere con quella della reincarnazione, che ne è soltanto una formulazione simbolica popolare, assurda se presa alla lettera). Fra le limitazioni proprie alla teologia teistica e creazionistica venuta a predominare in Occidente va annoverata quella per via della quale la dottrina della preesistenza è stata respinta. Ciò per un lato ha rispecchiato, dall'altro lato ha propiziato una copertura o tacitazione della dimensione pre-umana e non-umana della persona, dell'esserci.

Ora, si è visto come nell'esistenzialismo si sia frequentemente riaffacciato il presentimento di quell'antica verità: esso ha dato luogo o alla sensazione angosciante di una situazione-limite invalicabile, oscura, se non pure assurda, ovvero allo scarto già indicato, all'abdicazione propria al passaggio ad un atteggiamento di tipo creaturale in senso più o meno religioso. Invece, nel tipo differenziato che a noi interessa lo stesso presentimento non può agire che come già aveva agito negli strati superiori del mondo tradizionale e costituisce una parte essenzialissima dell'atteggiamento richiesto per tenersi oggi in piedi e per «cavalcare la tigre». Come apertura alla dottrina della preesistenza, esso è generatore di una forza senza pari. Ravviva la coscienza delle origini e di una superiore libertà in seno al mondo, la coscienza di venire da lontano, quindi anche quella di una *distanza*. Del che, i naturali effetti saranno sulla linea già indicata: la relativizzazione di tutto

ciò che nell'esistenza umana come tale può sembrare importante e decisivo, però in termini assolutamente opposti a indifferenza, «atarassia» e estraniamento. Solo sulla base di quella sensazione potrà anzi sempre più aprirsi, di là dall'Io fisico, la dimensione dell'«essere» epperò rafforzarsi la capacità di potersi completamente impegnare e di darsi, non per esaltazione, per trasporto, per un compito soltanto vitale, ma secondo la duplicità di cui abbiamo già detto parlando dell'azione pura. Infine la stessa misura ultima che in un'epoca, come l'attuale e come quella in cui essa verosimilmente si continuerà, può facilmente presentarsi – quella che, come dicemmo, consiste nel poter essere anche distrutti senza essere per questo vulnerati – ha, in fondo, strette relazioni proprio con l'esperienza vissuta della preesistenza, la quale indica la direzione lungo la quale i «due pezzi della spada» possono essere risaldati [2].

---

[1] Cfr. J. Evola, *Il mistero del Graal* (1937), Edizioni Mediterranee, Roma5, 1997 (N.d.C.).

[2] In diversi, anche Stefano Zecchi nella sua introduzione, hanno rimproverato a Julius Evola una certa quale incomprensione nei confronti della filosofia heideggeriana che, viceversa, avrebbe potuto essere da lui utilizzata come supporto della sua polemica antimoderna. Sicché, appare quanto mai grottesco che il cileno Victor Farias nel suo *L'eredità di Heidegger* (Medusa, Milano, 2008) includa Evola, insieme e molti eterogenei e contraddittori personaggi, fra coloro i quali, basandosi proprio sulle idee del filosofo tedesco, risultano essere i moderni propugnatori di neonazismo e neofascismo (N.d.C.).

Dissoluzione dell'individuo

16. *Duplice aspetto dell'anonimia*

Come applicazione ad un dominio già più concreto dei punti di riferimento definiti nel precedente capitolo, esamineremo ora il problema della personalità e dell'individuo nel mondo contemporaneo.

Sono molti coloro che oggi deplorano la «crisi della personalità», e chi si atteggia ancora a difensore della civiltà occidentale spesso è ai «valori della personalità» che si appella, ritenendoli parte essenzialissima della tradizione europea.

Si presenta così un problema, per chiarire il quale non basta arrestarsi alla facile polemica contro il collettivismo, il meccanicismo, la standardizzazione e la disanimazione dell'esistenza moderna. In più, bisognerebbe mettere ben in chiaro che cosa sia propriamente da salvare. Ma a tale riguardo gli intellettuali che oggi hanno a cuore la «difesa della personalità» non danno nessuna risposta soddisfacente perché si tengono a quel che abbiamo già chiamato il regime delle forme residuali (cfr. § I) e, quasi senza eccezione, pensano e valutano con le categorie del liberalismo, del giusnaturalismo o dell'umanismo.

Il vero punto di partenza deve essere invece costituito dalla distinzione fra *persona* e *individuo*. In senso stretto, il concetto di individuo è quello di una unità astratta, informe, numerica. Come tale, l'individuo non ha in proprio una

qualità, quindi nemmeno nulla che davvero lo distingua. Considerati come semplici individui, si può assumere che tutti gli uomini (e le donne) siano uguali, sì che ad essi si possono ascrivere diritti e doveri parimenti uguali e una presunta uguale «dignità» quali «esseri umani» (il concetto di «essere umano» non è che una trascrizione «dignificata» di quello stesso di individuo). Socialmente, ciò sta a definire il livello esistenziale proprio al «diritto naturale», al liberalismo, all'individualismo e alla democrazia assoluta. Uno degli aspetti principali e più evidenti della decadenza moderna si riferisce appunto all'avvento dell'individualismo come effetto della frana e della distruzione delle precedenti strutture organiche e gerarchiche tradizionali: a queste si è sostituita, come elemento primario, la molteplicità atomica degli individui nel mondo della quantità, il che vale quanto dire la massa.

Nella misura in cui la «difesa della personalità» abbia una qualsiasi base individualistica, essa appare insignificante e assurda. Non ha senso prender posizione contro il mondo delle masse e della quantità, e non rendersi conto che proprio l'individualismo ha condotto ad esso – nel corso di uno di quei processi di «liberazione» dell'uomo di cui si è detto, e che storicamente hanno finito col capovolgersi nella direzione opposta. Questo processo nell'epoca nostra ha ormai conseguenze irreversibili.

A considerare l'àmbito non sociale ma propriamente culturale, le cose solo in apparenza si presentano in modo alquanto diverso. Questo àmbito è rimasto in un certo modo isolato, staccato dalle grandi forze oggi in movimento, e solo perciò l'equivoco sussiste. Se qui non si tratta più dell'individualismo atomico, l'idea della personalità vi resta pur sempre legata a un soggettivismo basato sull'individuo, nel quale la povertà o, addirittura, l'inesistenza di una base spirituale è coperta dal talento letterario e artistico, da una

intellettualità e una originalità senza radici e da una creatività priva di ogni significato profondo.

In effetti vi è stata, in Occidente, una collusione fra individualismo, soggettivismo e «personalità» che risale al periodo della Rinascenza e che si è sviluppata proprio nel segno di quella «scoperta dell'uomo» che la storiografia antitradizionale ha esaltato, ben guardandosi dal considerare, o considerando addirittura come positiva, la controparte da noi già indicata, cioè il distacco più o meno cosciente e completo dalla trascendenza. Tutto lo splendore e la potenza della «creatività» di quel periodo non debbono nascondere tale significato, proprio alla tendenza di base. Il vero stato di fatto lo ha ben chiarito, relativamente al dominio artistico, lo Schuon con queste parole: «Umanamente parlando, certi artisti della Rinascenza sono certamente grandi, ma di una grandezza che diviene piccolezza davanti la grandezza del sacro. Nel sacro, il genio è come nascosto; ciò che predomina, è una intelligenza impersonale, vasta, misteriosa. L'opera d'arte sacra ha un profumo d'infinità, l'impronta dell'assoluto. Il talento individuale vi è disciplinato; si confonde con la funzione creatrice dell'intera tradizione, funzione che non può essere sostituita e tanto meno superata dalle risorse dell'uomo»[1]. Cosa analoga può essere detta circa l'affermarsi su altri piani della «personalità» in quell'epoca: dal tipo del Principe di Machiavelli con le sue incarnazioni storiche più o meno perfette, fino a quello dei condottieri e dei capi-popolo e, in genere, di tutte quelle figure che hanno riscosso le simpatie di Nietzsche per essere caratterizzate da una cumulazione prodigiosa ma informe di potenza.

Più tardi l'accentuazione dell'Io umano e individuale, base dell'umanismo, doveva sussistere solo nei sottoprodotti costituiti dal «culto dell'Io» dell'Ottocento borghese, associato a un certo estetizzante «culto degli eroi», dei

«genii» e della «nobiltà dello spirito». Ma per incontrare non pochi degli attuali difensori della «personalità» si deve scendere ancor di un gradino: in essi tutto ciò che è vanità dell'Io, esibizionismo, culto della propria «interiorità», smania dell'originalità, iattanza di brillanti letterati e di saggisti spesso con ambizioni mondane, vi ha una parte di rilievo. Anche nei riguardi della sola arte, questo «personalismo» appare quasi sempre congiunto ad una povertà interiore. Sia pure da un punto di vista del tutto opposto al nostro, il Lukàcs ha fatto questo giusto rilievo: «L'odierna abitudine di sopravvalutare e di esagerare l'importanza della soggettività creatrice corrisponde invece alla debolezza e alla povertà dell'individualità degli scrittori; quanto più questi si distinguono solo mediante "peculiarità" puramente spontanee oppure faticosamente coltivate in serra; quanto più il basso livello della concezione del mondo fa sorgere il pericolo che ogni tentativo di oltrepassare l'immediatezza soggettiva livelli completamente la "personalità" – tanto maggiore è il peso che si dà alla pura soggettività immediata la quale talvolta viene appunto identificata col talento letterario». Viene del tutto meno quel carattere di «oggettività normativa» che era proprio all'arte vera, tradizionale. Nella categoria che lo Schuon ha efficacemente caratterizzato come «stupidità intelligente» [2], rientra la quasi totalità delle esercitazioni intellettuali di tale area. Ma non è a considerazioni su questo piano che ora ci fermeremo – sull'argomento torneremo un po' più oltre – né vogliamo rilevare, in un altro campo, che nel «divismo» contemporaneo può vedersi l'edizione popolare *up to date* portata fino al ridicolo del precedente «culto della personalità».

Quel che piuttosto ci interessa rilevare è che, individualismo sociale o individualismo artistico, individualismo narcisistico o individualismo «umanistico»

che sia, certo è che molteplici processi oggettivi del mondo ultimo tendono ad eliminare e a dissolvere queste forme della «personalità» individualistica. In vista del solo tipo d'uomo che ci interessa e della situazione generale, in ciò non possiamo vedere un fenomeno negativo, al contrario: diciamo anzi che quanto più si estenderà, per cause intrinseche o estrinseche, la dissoluzione dei «valori della personalità», tanto meglio sarà.

Questa è la premessa. Per andar oltre nella nostra analisi, è necessario uscire dall'equivoco e chiarire le idee; cosa che si renderà possibile solo se ci si rifà al significato legittimo e originario del termine «persona». In origine, come è noto, «persona» significò «maschera»; la maschera che gli attori antichi si mettevano nell'eseguire una data parte, nell'incarnare un dato personaggio. Per ciò stesso, la maschera aveva qualcosa di *tipico*, di non-individuale, specie quando si trattava di maschere divine (ancor più nettamente ciò appare in molti riti arcaici). Proprio qui possiamo riprendere e applicare le idee già precisate nel precedente capitolo circa la struttura duale dell'essere: la «persona» è ciò che l'uomo rappresenta concretamente e sensibilmente nel mondo, nella situazione da lui assunta, *ma sempre nel significato di forma di espressione e di manifestazione di un principio sovraordinato nel quale va riconosciuto il vero centro dell'essere* e nel quale cade, o dovrebbe cadere, l'accento del Sé.

Una «maschera» è qualcosa di ben preciso, di delineato e strutturato. Così l'uomo in quanto persona (= maschera) si differenzia già per questo dal semplice individuo, ha una forma, è se stesso e appartiene a se stesso. Per questo, dovunque una civiltà ha avuto un carattere tradizionale, i valori della «persona» hanno fatto di essa un mondo della qualità, della differenza, dei tipi. E la conseguenza naturale è stata anche un sistema di relazioni organiche, differenziate e

gerarchiche, cosa di cui, naturalmente, non solo in regime di masse, ma anche in regime di individualismo, di «valori della personalità» e di democrazia, dignificata o meno, non è affatto il caso di parlare.

Come l'individuo, così la stessa persona è in un certo senso chiusa di fronte al mondo esterno, e in rapporto ad essa possono valere tutte le istanze esistenziali di cui abbiamo già riconosciuto la legittimità nell'epoca attuale. A differenza dell'individuo, la persona però *non è chiusa verso l'alto*. L'essere personale non *è* se stesso ma *ha* se stesso (rapporto fra l'attore e la sua parte): è *presenza* a ciò che è, non coalescenza con ciò che è. Sappiamo già di questa strutturazione essenziale. In più, va messa in luce una specie di antinomia: per essere veramente tale la persona abbisogna di un riferimento a qualcosa di più che personale. Venendo meno questo riferimento, la persona si trasforma in «individuo» e subentrano l'individualismo e il soggettivismo. Allora, in una prima fase, potrà perfino nascere l'impressione che i valori della personalità si conservino e siano anzi potenziati, perché il centro, per così dire, si è maggiormente spostato verso l'esterno, si è più esteriorizzato – e questo è appunto il luogo dell'umanismo culturale e creativo di cui dianzi si è parlato, e in genere delle cosidette «grandi individualità». Tuttavia, si può capire che la «difesa della personalità» a questo livello è cosa precaria, perché si è già passati nel regno della contingenza; nulla più agisce che abbia radici profonde e la forza dell'originario. Ciò che è personale perde ormai il suo valore simbolico, il suo valore di segno di qualcosa che lo trascende e da cui è portato; perde anche, a poco a poco, i caratteri tipici, cioè positivamente anti-individualistici, dovuti unicamente a quel superiore riferimento. Là dove ancora sussiste una forma indipendente e distinta, essa si afferma in un regime di disordine, di arbitrio, di pura

soggettività.

Per un ulteriore orientamento, si può precisare il senso che la «tipicità» ha in un ambiente tradizionale. Essa rappresenta il punto d'incontro fra l'individuale (la persona) e il superindividuale, il limite fra i due corrispondente ad una forma perfetta. La tipicità disindividualizza, nel senso che la persona allora incarna essenzialmente una idea, una legge, una funzione. In tale caso non si può parlare di individuo nel senso moderno; l'individuo sparisce nei suoi tratti accidentali di fronte ad una struttura significativa che potrà perfino riapparire quasi uguale dovunque la stessa perfezione sia raggiunta. L'individuo si fa appunto «tipico», il che vale quanto dire superpersonale. In forza del detto estremo-orientale: «Il Nome assoluto non è più un nome», egli è altresì anonimo. E la tradizionalità nel senso più alto è una specie di crisma di tale anonimìa, o è un avviamento ad essa, in un determinato campo d'azione e àmbito. Si potrebbe anche parlare di universalizzazione e di eternizzazione della persona; ma queste espressioni sono state deteriorate da un uso più o meno retorico e astratto, che ne ha coperto l'eventuale significato concreto e esistenziale. Sarà quindi meglio definire la situazione, di cui si tratta, come quella di un essere in cui il principio superindividuale – il Sé, la trascendenza – resta consapevole, e alla «parte» che svolge (alla «persona») dà la perfezione *oggettiva* corrispondente ad una data funzione e a un dato significato.

Ne risulta che esistono due concetti dell'impersonalità, fra i quali corre un rapporto di analogia e, nel contempo, di opposizione: l'una è inferiore, l'altra superiore al livello della persona; l'una ha per limite l'individuo, nell'informità di una unità numerica e indifferente, che moltiplicandosi produce la massa anonima; l'altra è la culminazione tipica di un essere sovrano, è la *persona assoluta*.

La seconda possibilità sta a fondamento dell'anonimìa attiva che ricorre nelle civiltà tradizionali, definendo una direzione opposta ad ogni attività, creatività o affermazione basata semplicemente sull'Io. E l'accennato convertirsi, paradossale in apparenza, dell'esser personali e dell'essere impersonali, si palesa nel fatto che esiste davvero una grandezza della personalità là dove è visibile l'opera più che l'autore, l'oggettivo più che il soggettivo, dove nel campo dell'umano si riflette qualcosa di quella nudità, di quella purità, che è propria alle grandi forze della natura: nella storia, nell'arte, nella politica, nell'ascesi, in tutti i gradi dell'esistenza. Si è potuto parlare di una «civiltà degli eroi anonimi»; ma lo stile dell'anonimia si realizzò anche nel dominio speculativo quando si ritenne ovvio che ciò che viene pensato secondo verità non può essere contrassegnato dal nome di un individuo. Si può anche ricordare l'uso di abbandonare il proprio nome, di assumerne un altro avente riferimento non più con l'individuo, con l'uomo, bensì con la funzione o la superiore vocazione, proprio là dove la personalità fu chiamata ad un alto impegno (regalità e pontificato, ordini monastici, ecc.).

Tutto ciò trova una pienezza di significato in un ambiente tradizionale. Nel mondo moderno, in un'epoca della dissoluzione, anche a questo riguardo può essere soltanto conservato l'orientamento essenziale. E si presenta in un precipuo suo aspetto la situazione di una alternativa e di una prova.

17. *Distruzioni e liberazioni nel nuovo realismo*

Si è detto che la crisi dei valori dell’individuo e della «persona» sembra destinata, nel mondo moderno, ad acquistare i caratteri di un processo irreversibile generale, malgrado l’esistenza di «isole» o «riserve» residuali, dove, ritirandosi nel dominio della «cultura» e di vuote ideologie, a quei valori viene ancora assicurata una parvenza di vita. Praticamente, non solo tutto ciò che si lega al materialismo, al mondo delle masse e delle metropoli moderne, ma anche e soprattutto quanto è proprio al regno della tecnica, alla tecnicizzazione, a forze elementari ridestate e controllate in processi oggettivi – infine, anche gli effetti esistenziali di esperienze collettive catastrofiche, come le guerre totali con tutte le loro fredde distruzioni, colpiscono mortalmente l’«individuo», agiscono in modo «disumanizzante», riducono sempre di più ciò che di vario, di «personale», di soggettivo, di arbitrario e di intimistico, aveva risalto nel mondo borghese di ieri.

Chi forse aveva messo in luce meglio di ogni altro questi processi, è stato Jünger, nella sua opera *Der Arbeiter* [3]. Si può senz’altro seguire lo Jünger, quando egli ritiene che per effetto di cotesti processi del mondo attuale, al luogo dell’individuo prenderà forma il «tipo», presso ad un essenziale impoverimento dei tratti e del modo di vivere dei singoli, a un dissolvimento dei «valori culturali», umanistici e personali. In grandissima parte, la distruzione viene subìta, l’uomo di oggi è il semplice *oggetto* di essa. Allora il risultato è il tipo umano vuoto in serie, quello che corrisponde alla standardizzazione, all’uniformità piatta, quello che è «maschera» in senso negativo: prodotto moltiplicabile insignificante.

Per l’azione delle stesse cause, dello stesso ambiente e delle stesse distruzioni spirituali, la disindividualizzazione può però anche avere un corso attivo e positivo. Questo è il caso che a noi interessa e che il tipo differenziato di uomo,

che abbiamo in vista, deve considerare. Già lo Jünger si era riferito a quel che talvolta stava per prender forma nei tempi ultimi presso a «temperature estreme che minacciano la vita», precipuamente nella guerra moderna, nelle battaglie del materiale, in cui la tecnica quasi si ritorce contro l'uomo attraverso un sistema di mezzi distruttivi e l'attivazione di forze elementari, forze a cui l'individuo come combattente, se non vuole essere spezzato – spezzato non solo fisicamente ma soprattutto spiritualmente – può far fronte solo passando ad una forma nuova di esistenza. Tale forma è caratterizzata da due elementi: in primo luogo, da una estrema lucidità e oggettività, poi da una capacità di agire e di tenersi in piedi tratta da forze profonde, di là dalle categorie dell'«individuo», dagli ideali, dai «valori» e dai fini della civiltà borghese. Qui è importante un connubio naturale della vita col rischio di là dall'istinto di conservazione, essendo considerate anche situazioni nelle quali la stessa eventuale distruzione fisica si fa parallela al raggiungimento del senso assoluto dell'esistenza e dà in atto la «persona assoluta». In questo caso potremmo parlare della forma-limite del «cavalcare la tigre».

Lo Jünger aveva creduto di poter ravvisare un simbolo di questo stile nel «milite ignoto» (aggiungendo però che esistono non solo militi ignoti, ma anche capi ignoti); e a parte ciò che può esser stato realizzato in situazioni di cui in nessun comunicato venne mai data notizia, in azioni anonime che rimasero senza spettatori, che non ebbero pretese al riconoscimento e alla gloria, né attribuite da eroismo Romantico, sui limiti della vita dell'individuo fisico – a parte ciò, egli rilevava che attraverso processi dello stesso genere spesso tendono a prender forma e a differenziarsi uomini di un tipo nuovo riconoscibile, oltre che pel comportamento, per gli stessi tratti fisici, per la «maschera». Questo tipo moderno ha la distruzione dentro

di sé, non può essere più compreso in termini di «individuo», è estraneo ai valori dell'«umanismo». Ma l'essenziale è riconoscere la realtà di processi, che, se agiscono in modo estremo nella guerra totale moderna, incontrando una sostanza adatta si ripetono, in altre forme e altri gradi d'intensità, anche nella vita di pace, in tutta l'esistenza moderna altamente meccanizzata, tenendo parimenti a colpire l'individuo e a soppiantarlo con un «tipo» impersonale e sostituibile caratterizzato da una certa uniformità – visi di uomini e di donne assumenti appunto il carattere di maschere, «maschere metalliche negli uni, maschere cosmetiche nelle altre»; nei gesti, nell'espressione, qualcosa come una «astratta crudeltà», in correlazione con lo spazio sempre più grande occupato nel mondo d'oggi da tutto quel che è tecnicizzazione, numero e geometria e da quanto si riferisce a nessi oggettivi.

Questi sono indubbiamente alcuni degli aspetti essenziali dell'esistenza contemporanea, in vista dei quali si è parlato di una nuova barbarie. Ma, di nuovo, quale è la «cultura» che ne sarebbe l'opposto e che dovrebbe servire da rifugio alla «persona»? Punti di riferimento veramente validi qui mancano. Certo, lo Jünger si illudeva nel ritenere che il processo attivo della spersonalizzazione tipica corrisponda alla direzione prevalente del mondo in sviluppo di là dell'epoca borghese (del resto, successivamente egli stesso doveva passare regressivamente a tutto un altro ordine di idee). Ad essere prevalenti e determinanti sono e saranno invece sempre più i processi distruttivi passivi, da cui può nascere soltanto una squallida uniformizzazione, una «tipicizzazione» priva della dimensione in profondità e di una qualsiasi «metafisica», definentesi dunque ad un livello esistenzialmente più basso di quello già problematico dell'individuo e della persona.

Le possibilità positive possono riguardare unicamente

una esigua minoranza, appunto gli esseri nei quali preesiste o è ridestabile la dimensione della trascendenza. Con ciò, come si vede, si è riportati al solo problema che ci interessa. Unicamente da costoro può essere fatta tutta una diversa valutazione del «mondo senz'anima» delle macchine, della tecnica e delle metropoli moderne, di tutto ciò che è pura realtà e oggettività, che appare freddo, inumano, minaccioso, privo di intimità, spersonalizzante, «barbarico». Proprio accettando in pieno questa realtà e questi processi, l'uomo differenziato può essenzializzarsi e formarsi secondo una equazione personale valida; attivando la dimensione della trascendenza in sé, bruciando le scorie dell'individualità, egli può enucleare la persona assoluta.

Non è necessario, a tale riguardo, considerare esclusivamente situazioni eccezionali e liminali. Si tratta dello stile generale di un nuovo realismo attivo che libera ed apre vie anche in mezzo al caos e al grigiore. Fra l'altro, qui può presentarsi come simbolo la stessa macchina e tutto ciò che ha preso forma in certi settori del mondo moderno in termini di pura funzionalità (in particolare, in architettura). Come simbolo, la macchina rappresenta una forma nata da una esatta, oggettiva adeguazione dei mezzi ad un fine con esclusione di tutto ciò che è superfluo, arbitrario, dispersivo e soggettivo; è una forma che realizza con precisione una idea (l'idea, in tal caso, del fine a cui è destinata). Sul suo piano, essa riflette dunque in un certo modo il valore stesso che nel mondo classico ebbe la pura forma geometrica, il numero come ente e, insieme, il principio dorico del «nulla di troppo». Vi è chi ha parlato di una «metafisica» della macchina e di nuovi «archetipi» che si annunciano nelle forme meccaniche funzionali perfette del nostro tempo. Se ciò non ha alcun senso sul piano prosaico della realtà materiale quotidiana moderna, ne ha però uno sul piano, appunto, del simbolo, piano sul quale ciò che abbiamo in

vista non è in nessun modo la «meccanizzazione», la «razionalizzazione» e l'utilitarietà, ma appunto il valore della forma e l'amore per la forma, e dove lo stile dell'oggettività non deve essere scambiato con quello della disanimazione, dove invece si può essere perfino riportati alla linea, già indicata, della perfezione impersonale in ogni opera.

Non è senza interesse rilevare che un orientamento del genere si era già affacciato in quelle correnti del primo dopoguerra la cui parola d'ordine fu la «nuova oggettività» (*Neue Sachlichkeit*). Da libri, come quello di F. Matzke, *Jugend bekennt: so sind wir!*, risulta che non si trattava di esigenze esaurientisi sul piano dell'arte e della letteratura, bensì della forma interna che, senza volerlo, per effetto dei processi oggettivi generali dell'epoca, si trovava ad avere un tipo umano della nuova generazione. Su questo piano poteva definirsi un realismo che significava freddezza, chiarezza, serietà e purezza: distacco dal mondo dei sentimentalismi, dei «problemi dell'Io», della tragicità melodrammatica, da tutta l'eredità del crepuscolarismo, del Romanticismo, dell'idealismo e dell'«espressionismo» – un realismo che comportava il senso della vanità dell'Io e del credersi importanti come individui[4]. Il Matzke scriveva appunto: «Siamo oggettivi, perché per noi la realtà delle cose è grande, infinita, e tutto ciò che è umano è troppo piccolo, condizionato e intriso di "anima"». Egli parlava della lingua delle cose e delle azioni da sostituire a quella dei sentimenti, di una forma interna che non ha a che fare con libri, cultura o scienza, tanto che nel «barbaro» essa può essere assai più precisa che nel «civilizzato» del mondo borghese. Pertanto, vi era chi aveva usato l'espressione «oggettività ascetica» per definire questo orientamento, ed era stata anche ricordata la formula di Strawinsky: «gelare le cose».

Si sottolinea, qui, far da premessa, né un pessimismo né una celata «filosofia della disperazione»: non è che si fossero avuti in vista valori e fini di cui ormai si riconosceva l'illusione, l'impotenza a dirigere la realtà o l'inadeguatezza ad essa: è il senso stesso di essi che è inesistente, per cui l'agire è libero, in un'atmosfera pura e fredda. Per le analogie con quanto può essere proprio al dominio dell'arte, il Matzke esemplificando si riferiva ai criteri che Albrecht Schaeffer aveva seguito nel tradurre Omero: dare «l'altezza del lontano, del diverso, dell'estraneo», metter in risalto «non l'episodico e il sentimentale, bensì una laconica monumentalità, rigida più che commovente, enigmatica più che familiare, oscura e greve più che liscia e polita». I tratti essenziali del nuovo atteggiamento erano stati infatti indicati appunto nella distanza, nell'estraneità, nell'altezza, nella monumentalità, nella laconicità, nella revulsione da tutto ciò che è calda vicinanza, «umanità», effusività, «espressionismo»; la linea dell'oggettività nelle figure, di una freddezza e grandezza nelle forme.

Ma a parte l'arte, si trattava appunto di elementi generali di un comportamento e del sentimento dell'esistenza, perché in fondo la tesi, che l'arte stia fra le supreme possibilità umane e riveli l'essenza dell'universo, appariva giustamente come scontata e anacronistica. L'amore per la chiarezza fa parte dello stile dell'oggettività: «Meglio brutto e chiaro che bello e velato». Occorre che il mondo ritorni stabile, calmo, chiaro e nudo. «In ultima analisi, anche la vita dell'anima vale a noi al titolo di una cosa, di un dato esistente, con eguali caratteri di oggettività e di fatalità» scriveva il Matzke. «Più che guardare il mondo dall'anima, è dal mondo che guardiamo l'anima. E allora tutto ci sembra più chiaro, più naturale, più ovvio, e quel che è soltanto soggettivo ci appare sempre più irrilevante, ridevole».

Nel primo dopoguerra l'architettura funzionale ricevette

impulsi da correnti analoghe a quelle della *Neue Sachlichkeit*. Sono correnti nelle quali, in genere, si era affacciato il tema di un nuovo classicismo inteso appunto nel senso di una tendenza alla forma e alla semplificazione, al «doricismo» lineare e essenziale, affermato in funzione polemica contro l'arbitrario, il fantasioso e il «grazioso» della precedente arte borghese individualistica. Si può anche ricordare, in Francia, la cosidetta corrente dell'*Esprit Nouveau* che ebbe particolari relazioni con gli stessi esponenti dell'architettura funzionale. E al tempo in cui Bontempelli lanciò il «novecentismo» [5], una esigenza analoga, anche se su di un piano soltanto dilettantesco da letterati e di semplici «intenzioni» rimaste tali, si era annunciata anche in Italia. Allora il Bontempelli aveva opposto all'«êra Romantica che va da Gesù Cristo ai balletti russi» (?), l'êra nuova che avrebbe dovuto svilupparsi nel segno di un «realismo magico» e di un nuovo «classicismo» allo stesso modo che altri parlava del nuovo doricismo dell'epoca dei grattacieli, dei metalli bianchi e del cristallo.

Malgrado la loro limitata pertinenza intrinseca a quanto a noi qui interessa, questo motivo di un nuovo realismo contiene valenze suscettibili ad essere rapportate ad un piano superiore, spirituale, in vista del compito di capovolgere nel positivo ciò che deriva dall'esperienza nel mondo più moderno. Esistono oggi processi oggettivi che comportano indubbiamente un impoverimento rispetto al precedente mondo dell'individuo e della «persona» ed alle sopravvivenze di esso. In chi mantenga la tensione interna propria alla dimensione della trascendenza, tale impoverimento può acquistare il valore positivo di una semplificazione e essenzializzazione dell'essere in un mondo spirituale in dissoluzione.

Benché pei riferimenti dianzi fatti al nuovo realismo valga dunque la riserva, che le loro valenze sono, in genere, del

tutto «coperte», dato che abbiamo pur ritenuto opportuno addurli, sarà bene segnare rapidamente una netta linea di demarcazione fra il realismo suscettibile di contenere appunto l'accennato significato potenziale, e quei sottoprodotti rientranti nell'ambito del nichilismo puro che corrispondono al neorealismo e al realismo marxista, anche perché si sono verificate delle collusioni fra l'uno e gli altri.

In genere, nel secondo caso si è riportati quasi esclusivamente al dominio dell'arte e della critica letteraria in funzione di politica. Non vale la pena di parlare del neorealismo affacciatosi nel secondo dopoguerra. Esso è stato caratterizzato dalla netta tendenza a presentare come realtà umana nel campo dell'arte (nel quale appunto si è esaurito tutto l'atteggiamento in un periodo di congiuntura) solo i lati più triviali e meschini dell'esistenza, con prevalente riferimento agli strati sociali più bassi e vulnerabili. Esso è apparso privo di ogni dimensione in profondità anche semplicemente virtuale, è stato la formula sofistica di alcuni intellettuali travestiti da uomini di piazza. Dove non vi ricorrono i luoghi comuni del *pathos* della gente miserabile si palesa spesso un piacere pel brutto e un autosadismo nella compiaciuta presentazione di quanto nell'uomo è abiezione, corruzione e disfatta. Vi è tutto un genere di Romanzi – inutile far qui dei nomi – dove questa tendenza si presenta in modo inequivocabile, talvolta con interferenze con le varietà più irrazionalistiche e buie dell'esistenzialismo. Che qui il carattere di «realtà» venga abusivamente attribuito a ciò che, nella stessa vita attuale, è solo una sezione della realtà complessiva, è così evidente, che non occorre metterlo in rilievo.

Più degna di nota è invece l'assunzione «a tendenza» di quel che, più che realismo, sarebbe da chiamare un verismo a raggio ridotto, da parte del «nuovo realismo» di osservanza marxista, nel quale la «realistica» messa in

evidenza degli accennati aspetti unilaterali dell'esistenza viene utilizzata in funzione di propaganda e di azione politico-sociale, partendo dalla nota formula che «la lesione dell'umanità è la conseguenza della struttura economico-sociale borghese e capitalista». Già dicemmo circa l'«integrità umana» che, per contro, viene qui prospettata; è quella propria all'«ultimo uomo» nietzschiano, è una integrità umana scambiata con quella propria ad un bestiame bovino socializzato. Il corrispondente «realismo» e anti-idealismo è da giudicarsi a questa stregua. La polemica antiborghese e anti-individualista in esso è in funzione esclusiva di una regressione del singolo in un'esistenza puramente collettiva («sociale») determinata da valori materiali e economici; regressione, la quale viene data come una «integrazione» e un «nuovo umanesimo proletario» (in un punto, il Lukàcs si lascia sfuggire il vero termine, quando parla di «umanesimo plebeo»). Il realismo qui sembrerebbe farsi sinonimo di un plateale primitivismo (è la formula, che già indicammo, di una varietà dell'anestetizzazione esistenziale nel mondo dove Dio è morto). Ma la verità è che, come è noto, il realismo in quistione trae il suo carattere specifico dalla teoria del materialismo storico e da altre concezioni le quali, mentre vorrebbero essere oggettive e «scientifiche», in realtà hanno un contenuto di «mitologia» e di mera ideologia sociale proprio quanto quelle corrispondenti alle grandi deprecate parole, scritte con la lettera maiuscola, dell'«idealismo» borghese. Parole del genere, nel sottofondo del «nuovo realismo» marxista non sono eliminate, ma sostituite da altre di un livello ancor più basso, e fanno da centro ad una mistica nichilista *sui generis* nel tradursi in idee-forza fatte agire sugli strati sub-intellettuali delle masse. Ciò va a destituire di ogni carattere di «realismo» il «realismo marxista», va a mostrare che esso cade assai al di qua dal punto-zero dei valori, quindi da

quanto può procedere da una visione chiara, distaccata, oggettiva dell'esistenza e da una incapacità positiva, esistenziale, a soggiacere ancora a «miti», di qualsiasi genere essi siano: carattere, quest'ultimo, che era invece proprio all'esigenza più profonda del «nuovo realismo» di cui più sopra ci siamo occupati, della *Neue Sachlichkeit* e di altre analoghe tendenze conative, nelle quali può raccogliersi ciò che, dal nostro punto di vista, ha un contenuto positivo: è una semplificazione che, pur comportando un impoverimento e uno scolorimento di fronte ai «valori della persona», non si unisce necessariamente ad una caduta di livello e può dar luogo ad una forma del comportamento adeguata, nell'uomo libero, alle strutture oggettive del mondo contemporaneo.

18. *L'«ideale animale». Il sentimento della natura*

La dimensione della trascendenza può essere attivata anche nelle reazioni esistenziali di fronte ai processi che nei tempi hanno portato o stanno portando ad una progressiva rescissione di molti vincoli naturalistici, quindi a condizioni di «sradicamento».

È evidente, ad esempio, che il clima borghese del piede di casa sia oggi colpito in sempre maggior misura e in modo irreversibile dai progressi della tecnica delle comunicazioni, con l'apertura delle grandi distanze e delle lontananze in terra, per mare e nell'aria. La vita moderna si svolge sempre meno in un ambiente protetto, raccolto, qualitativo e

organico; si è immessi nel vasto mondo per le nuove facilità del viaggiare, dello spostarsi rapidamente, del portarsi in poche ore in paesaggi e paesi lontani. Da qui, la tendenzialità di una generale esperienza cosmopolita, da «cittadino del mondo» in senso materiale e oggettivo, non ideologico e tanto meno umanitario. Per lo meno, i tempi del «provincialismo» sono finiti.

Per vedere che cosa può trarsi di positivo da siffatte situazioni in sviluppo per l'uomo differenziato e in possesso di sé, bisogna riportarsi ad alcune idee proprie a certe varietà dell'ascesi tradizionale. In esse il carattere metafisico di «transito» che ha l'esistenza terrestre e il distacco dal mondo hanno avuto due espressioni caratteristiche, sia simboliche che realizzative, la prima nella vita anacoretica, fino all'isolamento in luoghi deserti e selvaggi, la seconda nella vita errante: il non aver casa né terra, l'andare pel mondo. Questa seconda via è stata propria anche ad alcuni Ordini religiosi occidentali; nel buddhismo antico vi si legò il concetto caratteristico della «partenza», inizio dell'esistenza non profana, e nell'induismo tradizionale l'ultimo dei quattro stadî della vita. Significati analoghi si ritrovano in parte nell'idea della «cavalleria errante» medievale, potendosi aggiungere le figure enigmatiche e, in altri tempi, sconcertanti di «nobili viaggiatori» di cui non si sapeva la patria, che non avevano una patria o a cui non si doveva chiedere la patria.

Ebbene, con la riserva, che il nostro caso è diverso da quello dell'ascetismo che si estrania dal mondo, può dirsi che le accennate situazioni della civiltà ultima tecnicizzata offrono eventualmente l'incentivo per realizzazioni dello stesso genere. Mentre in una grande città, in regime di masse, tra il formicolare di esseri quasi irreali, senza volto, spesso si può realizzare un essenziale senso di isolamento o di distacco in via naturale forse più che non in solitudini di

lande e montagne, quel che abbiamo indicato poco sopra circa i mezzi tecnici più moderni di comunicazione, distruttivi delle distanze, e circa l'allargarsi planetario degli orizzonti dell'uomo d'oggi, può servire per alimentare il distacco, l'intima superiorità, la calma trascendente nell'agire e nel muoversi nel vasto mondo: trovarsi dovunque e in nessun luogo a casa propria[6]. A tale stregua, ancora una volta il negativo può essere capovolto nel positivo. L'esperienza, offerta, spesso imposta, ai nostri contemporanei in crescente misura, dell'andare in altre città, oltre frontiera e anche in altri continenti, fuor dalla cerchia dove prima poteva chiudersi tutta un'esistenza sicura con le sue peculiarità, può perdere ciò che di banale, di *matter-of-fact*, di turistico o di utilitario essa ai nostri giorni presenta quasi senza eccezione, può invece far parte integrante di una diversa vita liberata, con un significato più profondo, nei termini anzidetti: solo che sia presente in sé la giusta capacità di reazione.

Dato che nel superamento moderno, tecnico, delle distanze, il fattore velocità ha una parte essenziale, di passaggio qui si potrebbe far cenno alle valenze che ha la stessa esperienza della velocità. È noto che essa oggi viene usata da non pochi – uomini e ormai perfino donne – quasi allo stesso titolo dell'alcool, per ottenere un'ebrezza a carattere essenzialmente fisico, la quale alimenta un Io esso stesso essenzialmente fisico avente il bisogno di stordirsi e di narcotizzarsi con forti emozioni[7].

Ma come la stessa macchina, così anche alcune situazioni di velocità nel mondo ultimo tecnicizzato possono avere una virtuale dimensione simbolica e realizzativa allorché il movimento, legandosi anche al rischio, quanto più è veloce, tanto più richiede una superiore lucidità, portando in atto una calma e una immobilità interiore di tipo superiore. In questo contesto l'ebrezza della velocità può anche cambiar

natura, può passare da un piano ad un altro piano ed avere alcuni tratti in comune col genere di ebrezza, di cui abbiamo parlato descrivendo lo stato del dionisismo integrato. Se ne fosse il luogo, qui a tali considerazioni potrebbero essere dati più ampi sviluppi.

Tornato a ciò che si diceva poc'anzi, l'espressione «nomade dell'asfalto», benché abusatissima, è significativa, quanto all'effetto negativo e spersonalizzante che processi di distruzione dei vincoli, analoghi a quelli dianzi accennati, provocano nella vita delle grandi città moderne. Anche a tale riguardo, non si tratta, per noi, di passare a quelle forme di rivolta o di protesta che, nell'idea di difendere i «valori umani», sboccano in un «ritorno alla natura», partendo dall'antitesi fra città e natura, fra «civilizzazione» e natura. Il tema fu già proprio al repertorio borghese del secolo scorso. Ma oggi si ripresenta, nel quadro di quella che possiamo chiamare la primitivizzazione «fisica» dell'esistenza.

Qui si tratta di uno degli effetti di quella regressione, per cui lungo la via della sua «liberazione» l'uomo occidentale è andato sempre meno a sentirsi come un essere privilegiato della creazione e sempre più si è abituato a considerarsi invece come l'appartenente ad una delle tante specie naturali e, infine, perfino animali. Di questo orientamento interno, il definirsi e il diffondersi del darwinismo e dell'evoluzionismo sono già stati indubbi indici barometrici. Ma, a parte il dominio delle teorie e della scienza, nel campo della vita ordinaria moderna esso si è manifestato in termini di comportamento, dando forma a quello che da qualcuno è stato chiamato, con riferimento soprattutto al mondo nord-americano, dove esso per primo si è realizzato, l'«ideale animale».

Il termine si applica a quell'ideale di benessere biologico, di *comfort*, di euforia ottimistica con risalto dato a tutto ciò che è semplice salute, giovinezza, vigore fisico, sicurezza e

successo materiale, appagamento primitivistico dei bisogni del ventre e del sesso, vita sportiva e via dicendo, la cui controparte è l'atrofia di ogni forma superiore di sensibilità e d'interesse. Di ciò abbiamo già parlato [8]. È evidente che un tale ideale può averlo elevato a indice di «moderna» civiltà unicamente un uomo sviluppatosi nei soli aspetti secondo i quali egli non è nulla più che l'appartenente ad una specie animale. Non torneremo a dire che questo ideale trova riscontro nel nichilismo che fa da fondo a molte delle correnti politico-sociali oggi predominanti. Qui c'interessa solo mettere in rilievo appunto l'orientamento di un ritorno alla natura nel segno di una specie di culto fisico della personalità.

Non si tratta delle semplici forme, legittime ma banali, di una compensazione organica. Nessun problema si pone quando nell'uomo di oggi si manifesti un bisogno di reintegrazione fisica, di distensione dei nervi, di tonificazione del corpo fuor dall'ambiente delle grandi città moderne. A tale stregua la vita in natura, la cultura del corpo e anche certe varietà individuali dello sport, possono certamente assolvere un'utile funzione. Le cose stanno però diversamente quando intervengono fattori, per così dire, spirituali, in termini polemici; quando, cioè, si pensa che l'uomo in un clima di vita in natura e di rafforzamento fisico si trovi più vicino a se stesso che non nelle esperienze e fra le tensioni della vita «civilizzata»; quando, soprattutto, si suppone che sensazioni più o meno fisiche di benessere e di ristoro abbiano a che fare con qualcosa di profondo e con ciò che da un punto di vista superiore è da considerarsi come integrità umana.

A parte l'orientamento che, su tale base, conduce all'«ideale animale» e al moderno naturalismo, è da accusare, in genere, l'equivoco proprio alla formula di un «ritorno alle origini» confuso con un ritorno alla «Madre

Terra» e, appunto, alla «Natura». Per il fatto che sia stato spesso male applicato, non è meno giusto l'insegnamento di quella teologia, secondo la quale per l'uomo *non è mai esistito* uno stato puramente «naturale»; egli fin da principio è stato posto in uno stato «super-naturale» da cui poi decadde. In effetti, per l'uomo in senso proprio, «tipico», non può trattarsi mai di quelle «origini» e di quella «Madre» in funzione di cui il singolo non supera la promiscuità non solo coi suoi simili, ma altresì con le specie animali. Ogni «ritorno alla natura» (formula che, generalizzando, può anche includere ogni protesta in nome dei diritti dell'istinto, dell'inconscio, della carne, della vita inibita dall'«intelletto» e via dicendo) è un fenomeno regressivo. L'uomo che divenga «naturale» in tale senso, in realtà si «snatura».

Qui si può tornare al punto da cui si era partiti, perché una conseguenza particolare del rigetto di questa visuale è il superamento dell'antitesi fra «città» e «natura» nel genere di comportamento che deve essere «naturale» pel tipo di uomo da noi considerato. È l'atteggiamento di chi riconosce il proprio «luogo» tanto poco nella «natura», quanto nella «città», di chi è normale e integro in senso superiore nel mantenere una distanza-presenza rispetto sia all'una che all'altra e nel vedere una forma di evasione, un sintomo di stanchezza e di inconsistenza interna nel *bisogno* e nel *piacere* di abbandonarsi, di distendersi, di sentirsi in termini animalmente fisici. Il corpo fa parte della «persona» nel senso già precisato di strumento definito di espressione e di azione nella situazione assunta vivendo; quindi è ovvio che anche ad esso debba estendersi la disciplina, la presa attiva e datrice di forma, intesa ad assicurare una interezza a tutto l'essere. Ciò non ha però nulla a che fare col culto della personalità fisica, tanto meno con la mania per gli sport, specie per gli sport collettivi i quali oggi costituiscono uno

degli oppiacei più volgari e più diffusi fra le masse.

Quanto al «sentimento della natura», in genere il tipo che a noi interessa deve considerare la natura come parte di un tutto più vasto e «oggettivo»: natura sono per lui sia le campagne, la montagna, i boschi, le marine, sia dighe, turbìne e fonderie, sistemi tentacolari di gru e di scali di un grande porto moderno o un complesso di grattacieli funzionali. Questo è lo spazio per una superiore libertà. Mantenersi liberi, presenti a se stessi, di fronte sia all'una che all'altra «natura» – e in mezzo a steppe o su cime alpine quasi inviolate non meno che in locali notturni europei o americani.

La controparte dell'«ideale animale» è la banalizzazione del sentimento della natura e del paesaggio. Ciò valse già per la natura idilliaca di cui si fece un mito nel periodo dell'enciclopedismo e di Rousseau. Più tardi, vi è stata la natura cara al borghese, su di una non diversa linea: la natura arcadica o lirica caratterizzata dal bello e dal grazioso, dal pittoresco, dal riposante, da ciò che nelle cose inspira «nobili sentimenti»; la natura coi ruscelli e i boschetti, i tramonti Romantici e i patetici chiari di luna; la natura in mezzo alla quale si dicono versi, si tessono idilli, si evocano i poeti che parlano delle «anime belle». Anche se sublimato e dignificato, non diverso è il clima eternizzato dalla *Pastorale* di Beethoven.

Infine è venuta la fase della plebeizzazione della natura, il prorompere delle masse e della plebe motorizzata e non motorizzata in ogni luogo, con le società di viaggio, le organizzazioni dopolavoristiche e il resto; e nulla più viene risparmiato. I naturisti e i nudisti formano il fenomeno liminale. Le spiagge pullulanti vermicolarmente di migliaia e migliaia di corpi maschili e feminili offrentisi allo sguardo in una insipida, quasi completa nudità sono un altro segno. Un altro fenomeno ancora è costituito dall'attacco delle

teleferiche, delle funivie, delle seggiovie e delle slittovie contro i monti. Tutto ciò rientra nel regime delle disgregazioni liminali della nostra epoca. Non vale la pena soffermarvisi.

Per noi si tratta invece di precisare la funzione che il contatto autentico con la natura può avere per la spersonalizzazione attiva dianzi considerata. A tale riguardo possono anche essere considerate alcune posizioni sulla linea della *Neue Sachlichkeit*, che tuttavia solo nel nostro tipo umano differenziato possono acquistare una pienezza di significato.

Il Matzke ebbe a scrivere: «La natura è il grande regno delle cose, di quelle che nulla vogliono da noi, che né ci incalzano, né chiedono reazioni sentimentali, che ci stanno dinanzi mute come un mondo a sé, esternamente estraneo. È questo, proprio questo che ci abbisogna… quella realtà sempre grande e lontana, riposante in se stessa, assai al di là di tutte le piccole gioie e i piccoli dolori dell'uomo. Un mondo di oggetti, in sé conchiuso, in cui noi stessi ci sentiamo come un oggetto. Distacco completo da tutto quanto è solamente soggettivo, da ogni vanità e nullità personale: questa è per noi la natura». Si tratta dunque di restituire alla natura – allo spazio, alle cose, al paesaggio – quei caratteri di lontananza e di estraneità all'umano che erano stati coperti nell'epoca dell'individualismo quando l'uomo proiettava i suoi sentimenti, le sue passioni, i suoi slanci lirici nella realtà per rendersela vicina. Si tratta di *riscoprire la lingua dell'inanimato* la quale non si manifesta prima che l'«anima» abbia cessato di versarsi sulle cose.

Su *questa* linea, la natura può parlare della trascendenza. Verrà da sé, allora, lo spostarsi dello sguardo da alcuni aspetti precipui della natura ad altri, più propizi per l'apertura sul non-umano e sul non-individuale. Anche Nietzsche ebbe a parlare della «superiorità» del mondo

anorganico, chiamando l'anorganico «la spiritualità senza individualità». Per una «chiarificazione suprema dell'esistenza» egli si riferì, in sede di analogia, alla «pura atmosfera delle Alpi e dei ghiacci, dove non vi sono più nebbie, né velami, dove le qualità elementari delle cose si rivelano nude e rigide, ma in una assoluta intelligibilità» e si coglie «l'immensa lingua cifrata dell'esistenza», «la dottrina del divenire fattosi pietra». Fare che il mondo torni ad essere calmo, stabile, chiaro, freddo; restituirgli la sua elementarità, la sua chiusa grandezza, questa, come si è detto, è stata anche l'esigenza della «nuova oggettività». E qui è stato messo giustamente in rilievo che si tratta non di insensibilità, ma di una diversa sensibilità. Anche per noi è quistione di un tipo umano a cui la natura non interessa più per quel che essa offre di «artistico», di raro, di caratteristico, che nella natura non cerca più il «bello», ciò che alimenta confuse nostalgie e che parla alla fantasia. Anche per questo tipo non vi saranno paesaggi più «belli» di altri, ma paesaggi più lontani, più sconfinati, più calmi, più freddi, più duri, più primordiali di altri: il linguaggio delle cose, del mondo, non è colto fra alberi, ruscelli, bei giardini, dinanzi a tramonti oleografici e a Romantici chiari di luna, ma piuttosto in deserti, roccie, steppe, ghiacciai, neri *fjords* nordici, soli implacabili dei tropici, grandi correnti – appunto in tutto ciò che è primordiale e inaccessibile. Ed è cosa naturale che l'uomo che ha questo differente sentimento della natura si ponga, di fronte ad essa, in un rapporto più di azione – quasi per induzione di quella stessa forza pura percepita – che non di una vaga, molle e divagante contemplazione.

Se per la generazione borghese la natura era una specie di intermezzo idilliaco domenicale della vita cittadina, e se per la generazione più recente essa è la scena dove prorompe la sua ottusa, invadente e contaminatrice volgarità, per il

nostro uomo differenziato essa è una scuola dell'oggettivo e del lontano, è qualcosa di fondamentale nel senso che egli ha dell'esistenza, e va a presentare un carattere totale. A questa stregua appare infatti chiaro ciò che si è detto più su: si può parlare di una natura che nella sua elementarità è il grande mondo dove i panorami di pietra e di acciaio delle metropoli, le vie rettilinee senza fine, i complessi funzionali di aree industriali stanno sullo stesso piano, ad esempio, delle foreste immense e solitarie, nel segno di una fondamentale austerità, oggettività e non-personalità.

In precedenza abbiamo fatto presente più di una volta che noi, in fondo, facciamo sempre valere, pei problemi di orientamento interiore nell'epoca attuale, idee ritrovabili in «dottrine interne» tradizionali. Ciò vale anche per quanto abbiamo detto or ora. La liberazione della natura dall'umano, la sua apertura secondo la lingua del silenzio e dell'inanimato si presenta come un tratto congeniale di chi volge a proprio vantaggio i processi oggettivi distruttivi del mondo moderno. Ma la direzione non è diversa da quella che anche scuole di sapienza tradizionale, come lo Zen, conobbero secondo il significato di un lavaggio reale, di uno storbidamento dello sguardo o di un'apertura dell'occhio, di una dischiusura illuminante della coscienza che ha superato il vincolo dell'Io fisico: il vincolo della «persona» e dei suoi «valori».

Lo sbocco qui è una esperienza che, appartenendo già ad un piano diverso da quello della coscienza ordinaria, non rientra propriamente nella materia considerata nel presente libro, ma di cui tuttavia è interessante indicare le relazioni con la visione del mondo centrata sulla libera immanenza, di cui si è parlato anche in un precedente capitolo (per cui era stato già fatto un fuggevole cenno proprio allo Zen) e che ora, attraverso un nuovo ordine di considerazioni, si è

riproposta come limite di un nuovo realismo. Già di antica tradizione era il detto: «L'infinitamente lontano è il ritorno». Fra le massime dello Zen indicatrici della direzione accennata citeremo le seguenti: la «grande rivelazione», raggiunta attraverso una serie di crisi mentali e spirituali, consiste nel riconoscimento che «non esiste nessun aldilà, nulla di "straordinario"», che esiste solo il reale. Il reale è però vissuto in uno stato in cui «non c'è soggetto dell'esperienza né oggetto che venga sperimentato», che sta nel segno di una specie di assoluta presenza, «l'immanente facendosi trascendente e il trascendente immanente». L'insegnamento è che nel punto in cui si cerca la Via ci si allontana da essa, lo stesso valendo per la perfezione e per la «realizzazione» di sé. Il cedro nel cortile, una nuvola che proietta la sua ombra sulle colline, la pioggia che cade, un fiore che sboccia, il monotono rumore di una risacca: tutti questi fatti «naturali» e banali possono suggerire l'assoluta illuminazione, il *satori*: proprio in quanto fatti sono senza un senso, una finalità, una intenzione, proprio in quanto tali hanno un senso assoluto. Così appare la realtà, nella pura qualità dell'«esser-cose-così-come-sono». La controparte morale è accennata da detti, come questi: «L'asceta puro e incontaminato non entra nel *nirvâna* e il monaco che viola i precetti non va nell'inferno», ovvero: «Non hai da cercare la liberazione dai vincoli, perché mai sei stato vincolato»[9]. In che misura queste linee di vetta della vita interiore possano essere raggiunte nel quadro dianzi indicato, resta indeterminato. A noi interessava soltanto indicare una convergenza tendenziale di temi e una direzione.

---

[1] Cfr. Frithjof Schuon, *Perspectives spirituelles et faits humains*, Les Cahiers du Sud,*Paris, 1953, Parte Seconda, cap. 1 (N.d.C.).*

[2] Cfr. J. Evola, *L'Arco e la Clava*, cit., cap. 14 (N.d.C.).

[3] Si veda il nostro saggio, dove quest'opera è riassunta e annotata, *L'«Operaio» nel pensiero di Ernst Jünger* (1960) [Edizioni Mediterranee, Roma3, 1998]. (Il saggio di Jünger è stato in seguito tradotto: *L'Operaio*, a cura di Q. Principe, Longanesi, Milano, 1993 - N.d.C.).

[4] Cfr. J. Evola, *Superamento del Romanticismo* (1928 e 1931): nella prima versione in *Scritti sull'arte d'avanguardia*, a cura di E. Valento, Fondazione J. Evola, Roma, 1994, e nella seconda in *Vita Nova* (1925-1933), a cura di G.F. Lami, Fondazione J. Evola, Roma, 1999. Cfr. anche J. Evola, *Superamenti*, a cura di M. Iacona, Fondazione Evola - Ed. Controcorrente, Napoli, 2005 (N.d.C.).

[5] Cfr. Massimo Bontempelli, *L'avventura novecentista* (1938), Vallecchi, Firenze, 1974 (N.d.C.).

[6] Cfr. J. Evola, *L'Arco e la Clava*, cit., cap. 9 (N.d.C.).

[7] Cfr. J. Evola, *L'Arco e la Clava*, cit., cap. 2 (N.d.C.).

[8] Cfr. anche J. Evola, *Metafisica del sesso* (1958), Edizioni Mediterranee, Roma3, 1994, Appendice § 5 (N.d.C.).

[9] Su tutto ciò, si cfr. la nostra opera già citata, *La Dottrina*

del Risveglio, cap. 11.

Dissoluzione della conoscenza. Il relativismo

19. *I procedimenti della scienza moderna*

Uno dei titoli principali per via dei quali fin dal secolo scorso la civiltà occidentale ha creduto di essere la civiltà per eccellenza è certamente la sua scienza della natura. In base al mito di tale scienza, le precedenti civiltà sono state giudicate oscurantistiche e infantili; prese da «superstizioni» e da fisime metafisiche e religiose, a parte qualche casuale scoperta, avrebbero ignorato il sentiero della vera conoscenza, la quale si può raggiungere soltanto coi metodi positivi, matematico-sperimentali, elaborati nell'êra moderna. Scienza e conoscenza sono stati fatti sinonimi di «scienza positiva» sperimentale, ed è con riferimento a ciò che l'appellativo «prescientifico» è andato a significare una squalifica inappellabile nei riguardi di ogni diverso orientamento del conoscere.

L'apogeo del mito della scienza fisica ha coinciso con quello dell'êra borghese, quando fu in auge lo scientismo positivista e materialista. Poi alcuni hanno parlato di una crisi della scienza e si è avuta una critica interna della scienza, fino al subentrare di una nuova fase, inaugurata dalla teoria einsteiniana. In margine ad essa, recentissimamente il mito scientista ha ripreso vigore, con una valorizzazione del sapere scientifico che in certi casi ha avuto curiosi sviluppi: si è preteso che la scienza ultima

abbia ormai sorpassato la fase del materialismo e che essa, dopo aver liberato il campo da vecchie speculazioni inoperanti, nelle sue conclusioni circa la natura dell'universo si riaccosti alla metafisica, presentando temi e prospettive accordabili con le certezze della filosofia e, per alcuni, perfino della religione. A parte i divulgatori da *Reader's Digest*, certi scienziati, come l'Eddington, il Plank e lo stesso Einstein, hanno fatto estemporaneamente dichiarazioni del genere. Da qui, una specie di euforia, corroborata anche dalle prospettive dell'êra atomica e della «seconda rivoluzione industriale», che hanno appunto avuto come punto di partenza l'ultimissima fisica.

In tutto ciò si hanno soltanto gli sviluppi di una delle grandi illusioni del mondo moderno, uno dei miraggi di un'epoca in cui, in realtà, i processi dissolutivi hanno investito in pieno lo stesso campo del conoscere. Per rendersene conto, basta portarsi oltre la facciata. E se non si tratta di volgarizzatori, ma degli stessi scienziati, quando non è il caso di pensare a qualcosa di simile allo scaltro sorriso d'intesa che si scambiavano gli àuguri mistificatori, di cui parla Cicerone, si palesa un'ingenuità che solo una limitazione senza pari di orizzonti e di interessi intellettuali può spiegare.

Tutta la scienza moderna non ha il minimo valore di conoscenza; essa si basa anzi su di una formale rinuncia alla conoscenza nel senso vero. La forza motrice e organizzatrice della scienza moderna non deriva affatto dall'ideale della conoscenza, ma esclusivamente dall'esigenza pratica, possiamo anche dire: dalla volontà di potenza rivolta alle cose, alla natura. Si badi: qui non alludiamo alle applicazioni tecniche e industriali, benché sia evidente che agli occhi delle masse soprattutto ad esse la scienza moderna deve il suo prestigio, perché vi si vede una specie di controprova perentoria della sua validità. Si tratta invece della natura

stessa dei procedimenti scientifici già nella fase anteriore alle applicazioni tecniche, nella fase che viene chiamata della «ricerca pura». In effetti, già il concetto di «verità» nel senso tradizionale è estraneo alla scienza moderna; questa s'interessa unicamente ad ipotesi e a formule capaci di far prevedere con un massimo di approssimazione il corso dei fenomeni e di ricondurli ad una certa unità. E come non è quistione di «verità», come più che di un *vedere* si tratta di un «tastare», così nella scienza moderna il concetto della certezza si riduce a quello della «massima probabilità»: che tutte le certezze scientifiche abbiano un carattere esclusivamente «statistico», questo viene apertamente riconosciuto da ogni scienziato, nella ultimissima fisica subatomica più categoricamente che mai. Il sistema della scienza non è che una rete la quale si stringe sempre di più intorno ad un *quid* che, in sé, resta incomprensibile, al solo fine di poterlo assoggettare per fini pratici.

Questi fini pratici – ripetiamolo – non riguardano che in un secondo tempo le applicazioni tecniche: essi costituiscono il criterio nello stesso dominio che dovrebbe valere come quello della conoscenza pura, nel senso che anche qui l'impulso di base è uno schematizzare, un ordinare la materia dei fenomeni nel modo più semplice e maneggevole. Come è stato giustamente notato, fin dalla formula *simplex sigillum veri*, è apparso il carattere di un metodo che scambia per verità (e per conoscenza) ciò che soddisfa un bisogno pratico, puramente umano dell'intelletto. In ultima analisi, l'impulso a conoscere si è trasformato in un impulso a dominare, ed è di uno scientista, di B. Russell, il riconoscimento che la scienza, da mezzo per conoscere il mondo, è diventata un mezzo per cambiare il mondo.

Non ci soffermeremo su queste considerazioni, perché sono dei luoghi comuni. L'epistemologia, cioè la riflessione

applicata ai metodi della ricerca scientifica, già da tempo ha onestamente riconosciuto tutto ciò, con un Bergson, un Leroy, un Poincaré, un Meyerson, un Brunschvicg, e con tanti altri, per tacere di ciò che lo stesso Nietzsche anche qui aveva già ben visto. Il carattere del tutto pratico, pragmatico, anzi pragmatistico, dei metodi scientifici è stato da essi messo in luce. «Vere» sono le idee e le teorie più «comode», quanto all'organizzazione dei dati dell'esperienza sensoriale – e a questo riguardo si fa anche, consapevolmente o istintivamente, una cernita fra tali dati, escludendo sistematicamente quelli che non si prestano ad essere controllati: così anche tutto ciò che ha carattere qualitativo e irripetibile, che non è suscettibile ad essere matematizzato.

L'«obiettività» scientifica consiste unicamente nell'esser pronti in ogni momento ad abbandonare le teorie o ipotesi vigenti, non appena se ne presentino altre capaci di meglio controllare il reale e di far rientrare nel sistema di ciò che si era già reso prevedibile e maneggevole fenomeni non ancora considerati o che sembravano irriducibili: e ciò, senza un qualche principio che per sé, per la sua intrinseca natura, valga una volta per tutte. Allo stesso modo, chi può mettere mano ad un fucile moderno a lunga portata è pronto a rinunciare ad un fucile a pietra.

Partendo da queste constatazioni, si può mettere in evidenza quella forma liminale della dissoluzione della conoscenza che corrisponde alla teoria einsteiniana della relatività. Solo il profano nel sentir parlare di relatività ha potuto credere che la nuova teoria abbia distrutto ogni certezza e quasi sanzionato una specie di «così è, se vi pare» pirandelliano. Di fatto, si tratta di cosa assai diversa; per un senso, con quella teoria ci si è anzi avvicinati quasi a certezze assolute, *ma di un carattere puramente formale*. È stato costruito un sistema coerente di fisica tale da tener in scacco

ogni relatività, da render conto di ogni mutamento e di ogni variazione, con la massima indipendenza dai punti di riferimento e da tutto ciò che si lega alle osservazioni e alle evidenze dell'esperienza immediata, alla percezione corrente dello spazio, del tempo, della velocità. Ci si trova dinanzi ad un sistema che è «assoluto» per via della flessibilità ad esso conferita dalla sua natura esclusivamente matematica e algebrica. Così una volta definita la «costante cosmica» (in funzione della velocità della luce), usando le cosidette equazioni di trasformazione, per venire a capo di una certa «relatività» e per ovviare ogni corrispondente, possibile sconferma da parte dei fatti dell'esperienza, basta introdurre un certo numero di parametri nelle formule destinate a render conto dei fenomeni.

Al lettore comune questo stato di fatto può esser reso intuitivo con una esemplificazione pedestre. Che la Terra si muova intorno al Sole, ovvero che sia il Sole a muoversi intorno alla Terra, dal punto di vista einsteiniano basato sulla «costante cosmica» è più o meno lo stesso. L'una cosa non è più «vera» dell'altra, tranne che la seconda alternativa comporterebbe l'introduzione di molti elementi additivi nelle formule, quindi una maggiore complicazione e scomodità nei calcoli. Ma per una persona a cui non importasse un sistema più complicato e scomodo di un altro, la scelta resterebbe libera; questa persona può procedere nei calcoli relativi ai varî fenomeni partendo sia dalla premessa della Terra che gira intorno al Sole, sia dalla premessa opposta.

Questo esempio banale e elementare chiarisce il tipo di «certezza» e di conoscenza a cui conduce la teoria einsteiniana; nel qual riguardo, è però importante rilevare che qui non si tratta di nulla di nuovo, che quella teoria rappresenta soltanto l'ultima e più aperta manifestazione dell'orientamento che ha caratterizzato *tutta* la scienza

moderna. Ben lontana dal relativismo volgare o filosofico, la teoria in quistione è disposta ad ammettere le relatività più inverosimili, ma contro di esse si premunisce, per così dire, già in partenza. Essa intende fornire certezze che prescindano da esse o che le prevengano, che dunque, come dicevamo, dal punto di vista formale siano quasi assolute. E se qualche rivolta del reale si verificasse, un adeguato ridimensionamento ristabilirà tale assolutezza.

Sul genere e sui presupposti di cotesto «sapere» sarà bene fare qualche ulteriore considerazione. La «costante cosmica» è un concetto puramente matematico, per cui nello stesso parlare, nei suoi riguardi, di velocità di propagazione della luce, non vi è più da immaginarsi né una velocità, né la luce, né la propagazione, ma si debbono avere unicamente in mente numeri e segni – se qualcuno andasse a chiedere a questi scienziati *che cosa è* la luce, non accontentandosi del simbolo matematico, essi farebbero una faccia stupita e non capirebbero nemmeno la domanda. E tutto ciò che nella fisica ultima procede da quel caposaldo partecipa rigorosamente della sua natura: la fisica viene completamente algebrizzata. Con l'introduzione del concetto di «continuo pluridimensionale» viene matematizzata senza residuo anche quell'ultima base sensibile intuitiva che si manteneva nella fisica di ieri e che era costituita dalle pure, schematiche categorie geometrico-spaziali. Spazio e tempo qui fanno una sola cosa, formano un «continuo» espresso esso stesso da funzioni algebriche. Insieme alla nozione corrente, intuitiva di essi scompare anche quella di «forza», di energia, di movimento. Ad esempio, in termini di fisica einsteiniana il moto di un pianeta intorno al Sole sta solo a significare che nel corrispondente campo del continuo spazio-temporale vi è una certa «curvatura» – termine che, si badi bene, non deve nemmeno lui far immaginare nulla, trattandosi di nuovo di

puri valori algebrici. La nozione di un moto prodotto da una forza viene scarnita in quella di un movimento astratto secondo la «linea geodetica più breve», linea che nell'ambiente in cui ci troviamo sarebbe approssimativamente l'arco di ellissi. Come in questo schema algebrico non resta più nulla dell'idea concreta di forza, ancor meno può esservi posto per l'idea di causa. Lo «spiritualismo» accampato dai divulgatori di cui già parlammo, per via della scomparsa, nella nuova fisica, dell'idea in materia, della riduzione del concetto di massa a quello di energia, quel presunto «spiritualismo» è una assurdità, perché massa e energia qui si riducono a valori convertibili di una formula astratta, e dell'insieme l'unico risultato è quello pratico, l'applicazione della formula pel controllo delle forze atomiche. Ciò a parte, tutto è consumato dal fuoco dell'astrazione algebrica associata ad un radicale sperimentalismo, cioè ad una registrazione dei semplici fenomeni.

Con la teoria dei quanti si ha l'impressione di entrare in un mondo cabbalistico (nel senso popolare del termine). Come le risultanze paradossali dell'esperimento Michelson-Morley[1] hanno fornito l'incentivo alla formulazione della teoria einsteiniana, del pari un altro paradosso, quello della discontinuità e della improbabilità constatate dalla fisica nucleare dopo che il processo delle radiazioni atomiche era stato espresso in quantità numeriche (pel profano: si tratta ad un dipresso della constatazione del fatto che queste quantità non costituiscono una serie continua, come chi dicesse che nella serie di numeri, al tre non seguono naturalmente il quattro, il cinque, ecc., ma che dal tre si deve saltare ad un numero diverso, senza nemmeno che la cosa segua la legge delle probabilità), questo nuovo paradosso ha indotto ad una ulteriore esasperazione dell'algebrizzazione della cosidetta meccanica delle matrici,

usata per venirne a capo, oltre ad una nuova e affatto astratta formulazione di leggi fondamentali, come quelle della costanza dell'energia, dell'azione e della reazione, ecc. Qui non solo si è rinunciato alla legge di causalità, sostituita da medie statistiche, perché è sembrato aversi a che fare col puro caso. Vi è di più: negli ultimissimi sviluppi di questa fisica si è verificato il paradosso di dover rinunciare agli accertamenti sperimentali. Infatti si è visto che essi non danno risultati univoci, ma variabili. La stessa impostazione dell'esperimento fa sì che si abbia ora l'uno, ora l'altro risultato, perché essa influisce sull'oggetto dello stesso esperimento, lo altera (si tratta dei valori, funzionalmente interdipendenti, del «luogo» e dell'«impulso») e all'una descrizione dei fenomeni sub-atomici se ne può contrapporre un'altra altrettanto «vera». Non l'esperimento, i cui risultati per tal via resterebbero indeterminati, bensì una pura funzione algebrica, la cosidetta «funzione dell'onda», è apparsa adatta per fornire dei valori certi in tale dominio.

Enti puramente matematici che da una parte scaturiscono come per magia, in piena irrazionalità, ma dall'altra sono ordinati in un sistema completamente formale di «produzione» algebrica, vanno dunque ad esaurire, secondo tale più recente teoria, integrazione di quella einsteiniana della relatività, tutto ciò che può essere positivamente accertato e controllato in formule nei riguardi del sottofondo ultimo della realtà sensibile. Questi sono, intellettualmente, i retroscena dell'êra atomica inauguratasi, *parallela dunque alla liquidazione definitiva di ogni conoscere in senso proprio*. Uno dei principali esponenti dell'ultima fisica, l'Heisenberg, lo ha ammesso esplicitamente, in un suo libro: si tratta di un sapere formale chiuso in se stesso, massimamente esatto nelle sue conseguenze pratiche, nel quale però non può parlarsi di una conoscenza del «reale».

Per la scienza moderna, egli dice, «l'oggetto della ricerca non è più l'oggetto in sé, bensì la natura in funzione dei problemi che l'uomo si pone», per cui la logica conclusione è che in tale scienza «l'uomo incontra ormai solo se stesso».

Vi è un aspetto per cui questa modernissima scienza della natura rappresenta una specie d'inversione o contraffazione di quel concetto di «catarsi», o purificazione, che nel mondo tradizionale dal campo morale e rituale fu esteso a quello intellettuale, con riferimento ad un'ascesi intellettuale che, col superare le percezioni fornite dai sensi animali e più o meno mescolate con le reazioni dell'Io, doveva avviare verso una conoscenza superiore, verso la vera conoscenza. Effettivamente qualcosa di simile lo si è avuto nell'ultima fisica algebrizzata. Nel costruirsi, essa si è gradatamente liberata da ogni dato immediato dell'esperienza sensibile e del senso comune, non solo, ma anche da tutto ciò che l'immaginazione poteva offrire come appoggio. Come si è detto, cadono ad uno ad uno i concetti correnti di spazio, tempo, movimento, causalità. Tutto quel che può venire suggerito dalla relazione diretta e vivente di chi osserva con le cose osservate si fa irreale, irrilevante e trascurabile. È dunque come una catarsi che consuma ogni residuo di sensorialità, ma per condurre non in un super-mondo, nel «mondo intelligibile» o «mondo delle idee», come nelle antiche scuole sapienziali, bensì nel regno del puro pensiero matematico, del numero, della quantità indifferente rispetto al regno della qualità, al regno della forma significativa e delle forze viventi: un mondo spettrale e cabbalistico, estrema esasperazione dell'intelletto astratto, dove non si tratta più né delle cose né dei fenomeni, ma quasi delle loro ombre riportate ad un loro comune denominatore grigio e indifferente. Può dunque ben parlarsi di una contraffazione del processo dell'elevazione della mente di là dall'esperienza sensibile umana, che nel mondo tradizionale aveva per

effetto non la distruzione ma l'integrazione delle evidenze di essa esperienza, il potenziamento della percezione ordinaria concreta dei fenomeni della natura mediante quella di un loro aspetto anche simbolico e «intelligibile».

20. *Copertura della natura. La «fenomenologia»*

La situazione di fatto è, pertanto, che la scienza moderna per un lato ha portato ad una estensione quantitativa prodigiosa di «conoscenze» sui fenomeni in dominî che in precedenza erano rimasti inesplorati o erano stati trascurati, ma che, dall'altro lato, essa non ha fatto penetrare l'uomo più a fondo nella realtà, l'ha anzi allontanato ed estraniato maggiormente da essa, e ciò che secondo essa la natura «veramente» sarebbe si sottrae ad ogni intuizione concreta. Da quest'ultimo punto di vista la scienza ultima non si trova in vantaggio su quella «materialistica» di ieri; con gli atomi di ieri e la concezione meccanica dell'universo ci si poteva ancora rappresentare qualcosa (seppure in un modo estremamente primitivo); con le entità dell'ultima scienza fisico-matematica non ci si può rappresentare assolutamente più nulla; esse, come dicemmo, sono semplici maglie di una rete fabbricata e perfezionata non per conoscere in un senso concreto, intuitivo e vivente – il solo conoscere che importerebbe ad una umanità non imbastardita – bensì per avere una presa pratica sempre maggiore, ma sempre esterna, sulla natura, la quale nel suo fondo resta chiusa all'uomo, e misteriosa più di prima. I misteri di essa sono stati soltanto «coperti», e lo sguardo ne è stato distratto

dalle realizzazioni spettacolari nel campo della tecnica e dell'industria, nel campo dove non si tratta più di conoscere il mondo ma di trasformarlo ai fini di una umanità terrestrizzata, secondo il programma che già Carlo Marx aveva esplicitamente formulato.

Ripetiamo perciò che è una mistificazione mettersi a parlare di un valore spirituale della scienza ultima perché in essa invece di materia si parla di energia, perché essa porta a far vedere nella massa delle «irradiazioni coagulate» e quasi della «luce congelata» e perché considera spazî a più di tre dimensioni. In realtà, tutto ciò ha una esistenza soltanto nelle teorie degli specialisti nei termini anzidetti di pure nozioni matematiche astratte. Sono nozioni che, una volta sostituite a quelle della precedente fisica, nulla cambiano, quanto alla effettiva esperienza che del mondo ha l'uomo di oggi. Non per l'esistenza reale ma solo per la mente che divaga oziosamente può aver interesse questa sostituzione di ipotesi. Dopo che ci è stato detto che non esiste la materia ma l'energia, che non viviamo in uno spazio euclideo a tre dimensioni bensì in uno spazio «curvo» a quattro e più dimensioni, e così via, le cose restano come prima, la mia esperienza reale in nulla è cambiata, il significato ultimo di ciò che vedo – luce, sole, fuoco, mari, cielo, piante che fioriscono, esseri che muoiono – il significato ultimo di ogni processo e fenomeno non mi si è reso per nulla più trasparente. Di un trascendimento, di un conoscere in profondità, in termini spirituali o veramente intellettuali, non è affatto il caso di parlare. Come si è detto, si può solo parlare di una estensione quantitativa di nozioni circa altri settori del mondo esterno, cosa che, a parte quello dell'utilità pratica, ha solo l'interesse della curiosità.

Sotto ogni altro riguardo, all'uomo di oggi, attraverso la scienza ultima, la realtà è divenuta più estranea e lontana di quanto lo fosse ai tempi del materialismo e della cosidetta

«fisica classica»; essa, poi, gli è infinitamente più estranea e lontana che all'uomo di altre civiltà e perfino che alle popolazioni selvagge. È un luogo comune che la moderna visione scientifica abbia «desacralizzato» il mondo, e il mondo desacralizzato dal sapere scientifico è divenuto elemento esistenziale costitutivo dell'uomo moderno, tanto più, per quanto più egli è «civilizzato». In chi fin dal periodo in cui è stato soggetto all'istruzione obbligatoria ha avuto la mente riempita delle nozioni scientifiche «positive», non può non formarsi uno sguardo che vede sotto una luce disanimata tutto ciò che lo circonda e che quindi agisce in modo distruttivo. Si pensi, ad esempio, che cosa possa più significare il simbolo della «discendenza solare» di una dinastia, come quella nipponica, per colui che «sa» ormai, dalla scienza, che cosa sia veramente il sole, astro su cui può spedire perfino dei missili. E si pensi a che si riduce il patetico appello kantiano al «cielo stellato al disopra di me» quando si sia ben illuminati dall'astrofisica ultimissima e dalle sue equazioni circa la costituzione degli spazî.

In generale, per quel che riguarda il limite che fissa già in partenza tutta la portata della scienza moderna, in qualsiasi suo possibile sviluppo, esso va indicato nel suo aver avuto e nel suo avere per costante, rigido punto di partenza e per fondamento il rapporto duale, esteriorìstico, dell'Io di fronte al non-Io, quale è proprio alla semplice conoscenza dei sensi. Il sottofondo immutabile di tutte le costruzioni della scienza moderna è tale rapporto; tutti gli strumenti di ricerca di essa sono come tanti prolungamenti perfezionati e affinati sino all'estremo dei sensi fisici; non sono strumenti di un'*altra* conoscenza, cioè della conoscenza vera. Così, ad esempio, quando la scienza moderna introduce la nozione di una «quarta dimensione», per essa tale dimensione vale sempre come una dimensione del mondo fisico, non già come quella di una percezione che vada di là dell'esperienza

fisica.

Data questa situazione basale di arresto, innalzata a metodo, si può capire che la controparte effettiva di tutto il progresso scientifico e tecnico-scientifico sia un ristagno o addirittura un inselvatichimento interiore. Tale progresso non corre parallelo ad un qualche progresso interiore, si svolge su di un piano a parte, non incide sulla concreta situazione esistenziale dell'uomo, che invece è lasciata a se stessa. Così vale appena ricordare l'assurdità o la disarmante ingenuità di quelle ideologie sociali moderne che quasi hanno sostituito la scienza alla religione nel compito di indicare all'uomo la via della felicità e del progresso e di avviarlo su tale via. La verità è che nulla viene all'uomo dai progressi di scienza e tecnica: né nei riguardi del conoscere (e su ciò si è ormai detto), né nei riguardi della stessa potenza, ancor meno nei riguardi di una qualche norma superiore per l'agire. Si potrà fare una eccezione, al massimo, ma sempre nel campo fisico, per la medicina. Circa la potenza, nessuno pretenderà che per il fatto che con la bomba H una persona può anche distruggere un'intera metropoli o che con l'energia nucleare può attuare le meraviglie prospettate dalla «seconda rivoluzione industriale» o, ancora, dilettarsi di quei giuochi d'avventure per bambini grandi che sono le esplorazioni spaziali, quella persona in sé, nella sua concretezza esistenziale, sia più potente e superiore. Anche queste forme di una potenza esteriore, meccanica, estrinseca, lasciano immutato l'essere umano reale; egli non è potente né superiore usando missili spaziali più di quanto lo fosse usando una clava, tranne che negli effetti materiali: a prescindere dai quali egli resta quello che è, con le sue passioni, i suoi istinti e le sue debolezze.

Quanto al terzo punto, cioè alle norme d'azione, è cosa ovvia che la scienza mette a disposizione dell'uomo un

sistema prodigioso di mezzi, lasciando però del tutto indeterminato il problema dei fini. A questo riguardo è adeguata l'imagine già riferita per la situazione del mondo moderno: «Una foresta pietrificata che nel suo interno ha il caos». Vi è stato chi ha cercato di far valere un argomento finalistico circa l'accumulamento inaudito di mezzi di potenza proprio all'êra atomica. Ad esempio, l'idea avanzata da Theodor Litt è che l'uomo realizzerebbe la sua vera natura quando di fronte a situazioni-limite fa uso del libero arbitrio, decidendosi in tutta responsabilità, rischiosamente, in un senso o nell'altro. Attualmente si tratterebbe di decidersi per un uso distruttivo, bellico, di quei mezzi, o pel loro uso pacifico «costruttivo».

In un'epoca di dissoluzione una simile idea appare del tutto astratta e peregrina, proprio da intellettuali privi di ogni senso della realtà. Essa presuppone anzitutto l'esistenza di uomini che abbiano ancora una norma interiore – idee certe su quel che sia veramente degno di essere perseguito e, invero, al di là di quanto si riferisce al mondo puramente materiale. Presuppone, in secondo luogo, che proprio tali uomini ipotetici siano quelli a cui sarà dato decretare l'uso nell'un senso o nell'altro dei nuovi mezzi di potenza. Entrambi i presupposti sono chimerici. Soprattutto il secondo; in realtà i «capi» di oggi sono presi in un groviglio di azioni e di reazioni che sfugge ad ogni vero controllo, essi obbediscono ad influenze collettive irrazionali, stanno quasi sempre al servigio di interessi, di ambizioni e di antagonismi materiali e economici dove non ha parte alcuna un decidere basato su di una illuminata libertà, un decidere come «persona assoluta».

Infine, anche l'alternativa sopra indicata, che tanto angoscia i nostri contemporanei, può prospettarsi in termini assai diversi da quelli avanzati da un umanitarismo pacifista, «progressista» e moraleggiante. In verità, non sapremmo

dire se chi vuole ancora sperare nell'uomo debba vedere nella vicenda di distruzioni quasi apocalittiche, le quali tuttavia imporrebbero sicuramente a molti una inesorabile messa a nudo del problema esistenziale e un regime di prove estreme, un male peggiore di quello rappresentato da un sicuro, soddisfatto e totale avviamento dell'umanità sulla direzione della felicità propria all'«ultimo uomo» nietzschiano della «civiltà consumistica» del benessere, dell'animale umano socializzato assistito da tutti i ritrovati della scienza e dell'industria e riproducentesi demograficamente in un catastrofico crescendo vermicolare.

È in tali termini che sono da mettere a punto le cose circa la natura della scienza moderna e delle sue applicazioni quale deve apparire chiaramente al tipo umano differenziato che noi abbiamo in vista. Resta da aggiungere qualche considerazione in ordine alle conseguenze che in questo dominio egli può trarre pel suo comportamento.

Non ci fermeremo sul mondo della tecnica, avendo già detto circa il modo con cui l'uomo differenziato può lasciarlo agire su di sé. Abbiamo parlato della macchina quale simbolo; e fra quelle sfide, che possono servire per attivare la dimensione della trascendenza in sé, presso a situazioni-limite, può anche rientrare tutto ciò che dopo le guerre totali già vissute, la nuova êra atomica eventualmente ci riserva, grazie ai «miracoli della scienza». Qui vi è solo da sottolineare che si tratta di uno stato di fatto, dato e irreversibile, da accettare e da volgere a proprio vantaggio, come si potrebbe farlo, ad esempio, anche di fronte ad un cataclisma. Tutto ciò che, altrimenti, è giudizio sul valore intrinseco di scienza e tecnica resta impregiudicato: vi è da tenersi a quel che a tale proposito abbiamo messo in rilievo poco sopra.

Un diverso punto di vista potrebbe entrare in quistione per quel che riguarda il «metodo scientifico» preso in se

stesso. La scienza moderna non ci rivela in nessun modo l'essenza del mondo e non ha nulla a che fare con la vera conoscenza, di cui piuttosto suggella la dissoluzione. Tuttavia l'attività scientifica ha per ideale la chiarezza, l'impersonalità, l'oggettività, il rigore, l'esclusione dei sentimenti, degli impulsi e delle preferenze del singolo. Lo scienziato pensa di escludere se stesso, di far parlare «le cose»; si interessa a leggi «oggettive» che non hanno riguardo per quel che piace o non piace all'individuo e che non hanno a che fare con la morale. Ora, questi sono anche tratti del realismo da noi incluso fra gli elementi validi per l'atteggiamento dell'uomo integrato. Quale disciplina per coltivare una chiarezza intellettuale, nell'antichità classica le stesse matematiche ebbero, del resto, un riconoscimento. Il carattere pratico da noi accusato nella scienza moderna non pregiudica tutto ciò; esso riguarda l'orientamento, o formula di base, di tutta la scienza di tipo moderno, non già interventi diretti e arbitrari dell'individuo nel corso dell'attività della ricerca che si sviluppa su tale base, e che non li tollera. L'attività scientifica rispecchia dunque, a suo modo, qualcosa di quell'ascesi dell'oggettività attiva di cui abbiamo parlato, presentando un valore simbolico analogo a quello che su di un diverso piano ha anche la macchina. Chi però sia giunto ad una vera chiarezza di sguardo, non può non riconoscere la parte che nello scienziato, a prescindere dal metodo formale della ricerca, hanno fatti irrazionali, e ciò, propriamente, nella scelta delle ipotesi e delle teorie interpretative. Esiste un sottofondo di cui lo scienziato moderno non si rende conto, un sottofondo rispetto al quale egli è passivo e subisce influenze precise in parte dipendenti dalle forze che han dato forma ad una civiltà nell'uno o nell'altro punto di un ciclo: nel nostro caso, nella fase terminale e crepuscolare del ciclo dell'Occidente. La critica alla scienza nel denunciare la «superstizione del fatto»

(Guénon), nel mostrare che il fatto in se stesso poco significa e che il fattore essenziale è piuttosto il sistema in cui viene inserito e partendo dal quale viene interpretato, permette di presentire tutta l'importanza che ha quel sottofondo[2]. Con ciò sono anche indicati, per altro riguardo, i limiti che pregiudicano l'ideale della chiarezza e dell'obiettività nello scienziato di tipo moderno. La storia segreta e reale della scienza moderna aspetta ancora di essere scritta.

Può sembrare una contradizione il fatto che, mentre nel capitolo precedente abbiamo riconosciuto come un elemento valido dell'atteggiamento la distanza, il distacco dell'Io dalle cose, poco sopra abbiamo accusato nella situazione duale dell'Io che si contrappone al non-Io, al mondo esteriore, alla natura, ai fenomeni, il presupposto basale di tutta la scienza moderna, ma anche l'origine di un sistema nel quale di una conoscenza vera non è il caso di parlare.

Questa contradizione viene meno solo che si facciano entrare in quistione la forma interna, l'atteggiamento e le possibilità di chi si mette di fronte alle cose e alla natura dopo aver cessato di proiettarvi sentimenti, contenuti soggettivi, emozioni e fantasie. È perché lo scienziato moderno come tale, quanto a interiorità è un essere spento, è perché in lui non sono in giuoco che le percezioni fisiche grossolane e l'intelletto astratto e matematizzante, è solo per questo che il rapporto Io/non-Io si irrigidisce e si disanima, che la «distanza» agisce solo in modo negativo e che tutta la scienza vale bensì per «afferrare» e manomettere il mondo, ma non già per capirlo e per estendere la conoscenza in senso qualitativo.

Quanto all'uomo integrato, la sua situazione è diversa, la visione della pura realtà non gli costituisce, in linea di principio, alcun limite di tale genere. Il fatto che, come in

una riduzione all'assurdo, nella scienza ultimissima si siano resi ben visibili i caratteri che, in realtà, erano già proprî a tutta la scienza di tipo moderno e che quindi oggi si debba venire ad un bilancio negativo generale, ciò, per lui, significa la salutare fine di un equivoco. Egli dunque lascerà da parte, come insignificante, astratta, puramente pragmatica, priva di un qualsiasi interesse, ogni teoria «scientifica» del mondo: «Conoscenza di quel che non vale la pena di essere conosciuto» (O. Spann), questo sarà il suo giudizio. Fatta anche qui *tabula rasa*, resta la natura, il mondo nella sua originarietà. Si viene dunque ad un raccordo naturale proprio con quanto dicemmo alla fine del capitolo precedente. Solo che nel presente contesto, per dissipare del tutto l'apparente contradizione poc'anzi indicata, è opportuno fare intervenire un'altra idea, quella della pluridimensionalità dell'esperienza: pluridimensionalità ben distinta da quella, affatto matematica e soltanto pensata, delle ultime teorie fisiche. Per un chiarimento sommario, qui seguiremo di nuovo il metodo di non rifarci direttamente (come pur potremmo) ad insegnamenti tradizionali, ma di esaminare una delle correnti moderne, da cui di essi è in un certo modo raccoglibile una specie di involontario riflesso. Nel presente caso, possiamo scegliere la corrente dell'«ontologia fenomenologica» dell'Husserl, che talvolta si è mescolata con lo stesso esistenzialismo.

L'esigenza di fondo di tale indirizzo è ugualmente di liberare l'esperienza diretta della realtà da tutte le teorie, i problemi, i concetti apparentemente esatti e le finalità pratiche con cui viene celata alla mente. Liberarla dunque anche da ogni idea astratta circa quel che potrebbe esservi «dietro» ad essa, sia in termini filosofici (l'«essenza», la «cosa in sé» di Kant), sia in termini scientifici. A questo riguardo si ha quasi, dal punto di vista oggettivo, una ripresa dell'esigenza nietzschiana di bandire ogni «aldilà», ogni

«altro mondo», e, in corrispondenza, dal punto di vista soggettivo, una ripresa dell'antico principio dell'*epoché*, cioè della sospensione di qualsiasi giudizio, di qualsiasi interpretazione individuale, di qualsiasi applicazione di concetti e di predicati all'esperienza. Da superare è, inoltre, ogni opinione corrente, il senso di falsa familiarità, di falsa evidenza e di abitudine che si ha delle cose stesse: tutto quel che ha coperto lo «stupore» originario di fronte al mondo. Questa è la prima fase.

Dopo di ciò, si dovrebbero far parlare gli stessi fatti, o «presenze», dell'esperienza, nel loro diretto rapporto con l'Io (il che, con un termine assai infelice, in questa scuola viene chiamato la loro «intenzionalità»; in realtà, è dell'opposto di ogni «intenzione» nel senso corrente, che si tratta – vedi quel che si è detto al § 18: a questo punto, non dovrebbero più esservi «intenzioni», né nella realtà né nell'Io).

Qui è da spiegare che cosa, nella corrente in discorso, viene propriamente inteso come «fenomeno» (donde la designazione «fenomenologia»). La parola è stata riportata al suo significato originario connesso ad un verbo greco che vuol dire manifestarsi, rivelarsi; con essa si vuol dunque significare «quel che si manifesta direttamente», che si offre direttamente come un contenuto della coscienza. Così ci si scosta dall'uso linguistico del termine «fenomeno», prevalso nella filosofia moderna, dove al «fenomeno» è stato dato un significato tacitamente o apertamente svalutativo, quello di «semplice fenomeno», opposto a ciò che veramente è, nascondente ciò che veramente è: da un lato l'essere, dall'altro l'apparenza, il «mondo dei fenomeni». Questa antitesi viene dunque respinta. Si concepisce invece che l'essere può «manifestarsi» quale veramente è, nella sua essenza e nel suo significato (ed è così che l'espressione «ontologia fenomenologica» = dottrina dell'essere basata sul

fenomeno, non si presenta come una palese contradizione). «Dietro ai fenomeni quali li intende la fenomenologia non può esservi null'altro».

Il passo ulteriore è la precisazione, che, se nel fenomeno l'essere non si nasconde ma si fa manifesto, cotesta manifestazione ha varî gradi. All'inizio sta il grado ottuso, opaco, delle semplici presenze sensibili. Ma è possibile un «dischiudimento» (*Erschliessung*) del fenomeno: il che potrebbe ricondurre, in un certo modo, all'idea poc'anzi accennata della pluridimensionalità vivente del reale. Conoscere, dal punto di vista della «fenomenologia», significa procedere a questa dischiusura. Solo che qui non dovrebbe trattarsi di un procedimento logico o induttivo, scientifico o filosofico. Se mai, si dovrebbe far valere un'idea che nell'Husserl riproduce, diremmo quasi fino al plagio, un insegnamento tradizionale. La «riduzione» o «distruzione fenomenologica» nei riguardi del mondo esterno è, come si è detto, la denudazione dell'esperienza pura e diretta da tutte le concrezioni concettuali e discorsive che la ricoprono. La stessa «riduzione» (è un termine tecnico della scuola) o «distruzione» applicata al mondo interno condurrebbe, come ad un elemento altrettanto originario, alla percezione dell'Io puro o, come l'Husserl lo chiama, dell'«Io trascendentale». Esso costituirebbe quell'unico punto saldo, o quell'evidenza originaria, che già Descartes aveva cercato, dopo aver applicato il dubbio a tutto. Usando la nostra terminologia, questo elemento, o «residuo», che sussiste di là dalla «riduzione fenomenologica» applicata al mondo interiore e che si manifesta nudo, è l'«essere» in noi, il «Sé» superindividuale. È centro di una luce chiara e immobile, una pura sorgente luminosa. Quando la sua luce si proietta sui «fenomeni», ne determina la dischiusura, cioè rende palese in essi una dimensione più profonda, la «presenza vivente», in questa scuola chiamata anche «il

contenuto immanente di significato» (*immanenter Sinngehalt*). Allora l'interiore e l'esteriore s'incontrano.

Può essere indicato un ulteriore aspetto della fenomenologia che, come esigenza, riflette parimenti una veduta tradizionale. Si vuole sorpassare l'antitesi, o iato, di solito esistente fra dati dell'esperienza diretta e significati. La corrente in discorso vuole distinguersi sia da quella irrazionalistica e vitalistica, sia da quella positivistico-empiristica. In queste correnti ciò che resta, dopo che esse a loro modo hanno fatto *tabula rasa*, è la semplice realtà sensibile «positiva» (punto di partenza della scienza detta parimenti «positiva»), ovvero la pura esperienza vissuta come qualcosa di istintivo, di irrazionale, di sub-intellettuale. Invece, l'apertura o animazione del fenomeno quando vi si proietta la luce del «Sé», dell'«essere», fa apparire nello stesso fenomeno, come sua essenza ultima, qualcosa che si potrebbe dire «intellettuale» (intelligibile), se oggi per intellettualità non s'intendesse ciò che è proprio unicamente alla mente raziocinante e astratta. Si può chiarire l'idea dicendo che quel che interviene, di là dallo stadio dell'esperienza diretta, sì, ma disanimata e opaca, è «un *vedere* il senso delle cose come una *presenza*». «Il capire coincide col vedere, l'intuizione (la percezione diretta) col significato». Mentre di solito il mondo ci è dato nella forma di presenze sensibili (di «fenomeni») senza significato, oppure di significati (di idee pensate) senza una presenza sensibile (senza una base intuitiva reale) e soltanto soggettivi, le due cose nell'«approfondimento fenomenologico» coinciderebbero, sul piano di una superiore oggettività. A tale stregua la fenomenologia non si presenta come un irrazionalismo o un positivismo, ma come una «eidetica» (come un sapere delle essenze intellettuali). La direzione è verso una trasparenza «intellettuale» del reale. Per il che, naturalmente, vanno concepiti gradi assai

diversi.

Quando ancor nel Medioevo si parlò di *intuitio intellectualis* (intuizione intellettuale), non ci si riferì a cosa diversa. Nel complesso, a limitarsi strettamente ai punti essenziali fin qui messi in rilievo, e nella forma in cui li abbiamo messi in rilievo, sembrerebbe esservi dunque una corrispondenza fra le esigenze della fenomenologia e quelle da noi stessi poc'anzi formulate. Una tale corrispondenza è però semplicemente formale e illusoria, quanto lo è quella fra i motivi «fenomenologici» e gli insegnamenti tradizionali, benché sia tale che, come si è detto, talvolta verrebbe da pensare ad un vero e proprio plagio. Di fatto, malgrado tutto, nella scuola fenomenologica, nell'Husserl e nei suoi seguaci, si tratta di semplice filosofia; è come la parodia di cose appartenenti ad un mondo assolutamente diverso. Creazione essa stessa di «pensatori» moderni, di specialisti universitari, tutta la «fenomenologia» ha per unica base il livello esistenziale dell'uomo moderno, per il quale le «aperture» del fenomeno, cioè la concreta, vivente pluridimensionalità del reale riportato alla sua nudità (Nietzsche direbbe: alla sua «innocenza») sono e debbono essere mere fisime. In effetti, in questa scuola tutto si è ridotto a libri più o meno astrusi, con le solite vane disamine critiche dell'uno o dell'altro sistema della storia della filosofia profana, con analisi logiche, col solito feticismo per la «filosofia»: a tacere, poi, della frammistione dei motivi che qui abbiamo isolati e che sono validi, con non poche idee sospette, come nei riguardi del significato attribuito al tempo, alla storia e al divenire, come nell'equivoco di chiamare *Lebenswelt* (mondo della vita) quello dell'esperienza pura, come nell'altro equivoco proprio al già indicato concetto dell'«intenzionalità», come nelle prospettive ingenue e sfaldate circa un mondo dell'«armonia» e della «razionalità», e via dicendo. Ma

questo non è il luogo di procedere ad un'analisi critica o ad una ulteriore discriminazione, dato che qui la «fenomenologia» ci è servita né più né meno come ci è servito l'esistenzialismo: come un semplice, casuale punto d'appoggio.

Comunque, abbiamo indicato una direzione, l'unica direzione possibile una volta che si sia riconosciuta la grande illusione e l'irrilevanza spirituale di tutto ciò che oggi, alla fine di un ciclo, vale come «conoscenza». Ripetiamo, questa direzione fu ben nota al mondo tradizionale, e chi abbia la possibilità di riferirsi direttamente ad esso, dell'Husserl e di tutti gli altri può fare perfettamente a meno, evitando fin da principio un equivoco, quello di chi «scambia il dito che indica la luna con la stessa luna», per usare un detto estremo-orientale. Di rigore, la «distruzione fenomenologica» non può risparmiare la stessa «fenomenologia», e per questa corrente, venuta recentemente in voga, come per ogni altra dei nostri giorni, vale il detto: *vu, entendu, interré*. Nulla è cambiato, non si è venuti a nessun trascendimento reale.

Negli insegnamenti tradizionali il simbolo dello sguardo dell'occhio frontale che brucia tutte le apparenze corrisponde esattamente all'idea della «distruzione fenomenologica». Del pari, la «dottrina interna» tradizionale circa gli stati multipli dell'essere ha sempre ammesso una «essenza» o «essere» che non è la controparte ipotetica, puramente pensata o creduta, dei fenomeni ma l'oggetto di una esperienza «intellettuale» diretta quanto quella comune, sensoriale. Anche ad essa fu proprio il parlare non di un'«altra realtà» bensì di altre dimensioni sperimentabili della realtà una. Non diverso significato ebbe, del resto, la cosidetta concezione simbolica del cosmo: è la pluridimensionalità dei gradi di significato che può presentare il reale in una esperienza differenziata,

condizionata evidentemente da quel che è chi ha tale esperienza (e al limite può stare ciò a cui l'Husserl ha alluso con l'«Io trascendentale»). La dimensione-limite, quanto alla materia di tale esperienza, la si potrebbe far corrispondere alle accennate vedute dello Zen: la realtà pura che acquista un senso assoluto così come è, quando non conosce fini, quando non le si attribuiscono intenzioni, quando non ha bisogno di giustificazioni e di dimostrazioni, e manifesta come immanenza la trascendenza.

Dell'eco di tali vedute presente anche nelle idee di Nietzsche e dello Jaspers circa la «lingua del reale», si è già detto. Ma, ancora una volta, è bene precisare che, se è stato opportuno parlare di queste prospettive onde prevenire degli equivoci e fissare delle antitesi, non intendiamo presentare tutto ciò come una possibilità già data; non solo per quel che riguarda i nostri contemporanei in genere, ma per lo stesso tipo di uomo che qui abbiamo avuto sempre in vista. Non si può non tener conto di tutto ciò che il «progresso» e la «cultura» moderna hanno creato come un fatto costitutivo nella situazione dell'uomo moderno, neutralizzando in larga misura le facoltà necessarie per una effettiva «apertura» dell'esperienza delle cose e degli esseri, apertura non avente nulla a che fare con le esercitazioni filosofiche dei «fenomenologi» di oggi.

La sensazione dell'attuale dissolversi della conoscenza e del carattere di ciò che vale ormai come conoscenza, può costituire una premessa propizia; ma a volersi portar oltre, l'essenziale non è un semplice orientamento mentale bensì un risveglio interiore. Dato che fin da principio in questo libro non abbiamo voluto considerare il tipo differenziato che vuole e può isolarsi dal mondo moderno, ma quello che vive in seno ad esso, è difficile che per lui la via della conoscenza lungo le dimensioni multiple del reale conduca oltre un certo limite, e a parte le forme di comportamento e

di apertura già indicate parlando del nuovo realismo (forme che restano valide e possibili), forse solo alcune speciali situazioni traumatiche potranno momentaneamente spostare un tale limite. Al che, è stato già accennato[3].

---

[1] Ci si riferisce ad uno dei più importanti esperimenti della fisica: nel 1887 a Cleveland (Ohio) Albert Michelson, con l'aiuto di Edward Morley, mediante un apparecchio di sua invenzione – poi chiamato "interferometro di Michelson" – provò l'inesistenza del cosiddetto "etere luminifero" teorizzato all'epoca per spiegare la propagazione delle onde luminose: il risultato fu che la velocità della luce è sempre la stessa indipendentemente dalla sua direzione, mentre se fosse esistito l'"etere" sarebbe stata diversa (N.d.C.).

[2] Cfr. rené Guénon, *La crisi del mondo moderno* (1927), Edizioni Mediterranee, Roma, 1971 (N.d.C.).

[3] In questo suo saggio concluso nel 1951 e pubblicato, non si sa quanto aggiornato e/o corretto nel 1961, Evola anticipa con grande lucidità e preveggenza un dibattito, in corso ormai da decenni, sulla crisi della scienza contemporanea che ha alla fine scoperto, abbandonando le ingenue speranze ottocentesche, di non essere in grado di fornire risposte non tanto alle domande assolute, quanto addirittura a quelle relative ad ambiti ristretti. La crisi, come si è letto nelle pagine precedenti, è dovuta alla autoreferenzialità della scienza che cerca di dare risposte soltanto in se stessa, e quindi non può far altro che andare nella direzione della continua riproposta di schemi già noti.

Questo vicolo cieco, intuito quando Evola era ancora in vita da filosofi, peraltro qui esaminati criticamente, come Husserl e Heidegger, è stato poi definito da un punto di vista logico con le discussioni seguite al Teorema di Incompletezza di Kurt Goedel pubbblicato nel 1931 (Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systene, in Monatshfefte für Mathematik und Physik, n. 38, pp. 173-198; trad. ingl. On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems, Basic Books, 1962). dal punto di vista epistemologico è stato in seguito strutturato da un filosofo della scienza come Karl Popper in diverse opere, in particolare The Logic of Scientific Discovery del 1959 (trad. it. Logica della scoperta scientifica, Einaudi, Torino, 1970) e Realism and the Aim of Science Postscript to the Logic of Science Discovery del 1983 (trad. it. Il realismo e lo scopo della scienza, Il Saggiatore, Milano, 1984). dal punto di vista filosofico è stato approfondito da Paul Feyerabend soprattutto in Against Method del 1975 (trad. it. Contro il Metodo, Feltrinelli, Milano, 1979). Una messa in discussione della scienza come metodo conoscitivo assoluto ed infallibile che viene da pensatori tutti e tre austriaci (N.d.C.).

Il dominio dell'arte. Dalla musica «fisica» al regime degli stupefacenti

21. *La malattia della cultura europea*

In precedenza, e in particolare nel parlare dei valori della persona e del nuovo realismo, abbiamo avuto occasione di far cenno al carattere che cultura e arte presentano nel mondo moderno. Qui riprenderemo l'argomento da un punto di vista un po' diverso, per poi fissare il significato che pel tipo umano differenziato, che a noi interessa, oggi può avere questo particolare dominio.

Circa la relazione che, in generale, hanno l'arte e la cultura ultime col processo dissolutivo complessivo si può riprendere la tesi principale già esposta da Christof Steding in un'opera dal titolo *L'impero e la malattia della cultura europea* [1], dove erano state studiate abbastanza bene la genesi e le caratteristiche della cultura che ha preso forma nell'Europa dopo il tramonto della sua unità tradizionale. Lo Steding rileva che questa cultura ha avuto per punto di partenza il dissociarsi, il neutralizzarsi, l'emanciparsi e l'assolutizzarsi di dominî particolari, i quali così hanno cessato di essere delle parti più o meno organiche di un tutto. Particolare riferimento viene però fatto ad un centro formatore dell'esistenza complessiva e datore di un senso alla vita, centro che assicurava anche alla cultura un carattere sufficientemente organico. La manifestazione positiva e necessaria di tale centro sul piano politico viene

fatta corrispondere al principio dell'impero, secondo il significato non solo secolare (cioè, politico in senso limitato), ma altresì spirituale che esso conservò ancor nell'ecumene medievale europeo e che fu ben sottolineato dalla teologia politica dell'alto ghibellinismo e dallo stesso Dante.

In Europa, il processo dissolutivo verificatosi anche a tale riguardo, sempre in seguito al venir meno di ogni superiore punto di riferimento, ha avuto due cause solidali. La prima è stata una specie di paralisi dell'idea facente da centro di gravitazione a tutto ciò che era tradizione europea – al che ha anche corrisposto l'offuscarsi, il materializzarsi e il declinare dell'impero e della sua autorità. Da qui, quasi per un effetto di contrappunto, la seconda causa, il moto centrifugo delle parti, un dissociarsi e autonomizzarsi di dominî parziali, condizionato appunto dall'indebolirsi e dal venir meno della originaria forza gravitazionale. Dal punto di vista politico, di ciò la nota conseguenza, su cui qui non ci fermeremo, è stata la fine dell'unità d'insieme che, malgrado tutto, malgrado un sistema di ampie autonomie particolari e tensioni molteplici, presentava politicamente e socialmente il precedente mondo europeo; in ispecie, è stata ciò che lo Steding ha chiamato la «svizzerizzazione» e l'«olandesizzazione» di aree in precedenza riprese organicamente in quella complessiva dell'impero e il frazionamento particolaristico proprio al sorgere degli Stati nazionali. Ma sul piano intellettuale l'effetto doveva essere il costituirsi di una cultura scissa, «neutra», priva di ogni carattere oggettivo.

Questa è effettivamente la genesi e il carattere predominante della cultura, delle scienze e delle arti venute sempre più a prevalere nell'êra moderna. Qui non è il caso di entrare in un esame dettagliato di cotesto dominio. Se dovessimo riprendere il discorso sulla scienza moderna e

sulle sue applicazioni tecniche, sarebbe facile rilevare in esse proprio i caratteri di un processo divenuto autonomo, di un processo non controllato né frenato da nessuna istanza superiore limitatrice e datrice di direzione: per cui spesso si ha l'impressione che lo sviluppo tecnico-scientifico prenda la mano all'uomo mettendolo di frequente di fronte a situazioni difficili, inaspettate e piene di incognite. Sul frazionamento specialistico, sulla mancanza di un principio superiore e unitario del sapere moderno, non occorre fermarsi, tanto la cosa è evidente. Queste sono le conseguenze di uno dei dogmi del pensiero progressista, dell'imprescrivibile «libertà della scienza» e della ricerca scientifica: semplice modo eufemistico per indicare e legittimare lo svilupparsi di una attività del tutto dissociata.

A cotesta «libertà» fa riscontro, con un non diverso significato, la «libertà della cultura», esaltata come una conquista, con la quale si sono parimenti manifestati i processi dissolutivi in azione in una civiltà inorganica (l'opposto, di quella che lo stesso Vico aveva riconosciuto essere propria a tutti i «periodi eroici» delle precedenti civiltà). La «neutralizzazione» di tale cultura ha fra le sue espressioni più tipiche l'antitesi fra cultura e politica. Viene difeso l'ideale di un'arte pura e di una cultura pura che con la politica non debbono avere nulla a che fare. Sulla direzione del liberalismo e dell'umanismo letterario, la dissociazione spesso ha finito col trasformarsi in una dichiarata opposizione. È noto il tipo dell'intellettuale e dell'umanista che per tutto ciò che ha un qualche riferimento col mondo politico – ideale e autorità dello Stato, disciplina severa, guerra, potenza e dominio – nutre una insofferenza quasi isterica e ad esso nega un qualsiasi valore spirituale e «di cultura». In corrispondenza, vi è chi ha trattato di una «storia della cultura» curando di ben separarla dalla «storia politica», facendone un dominio a sé.

Naturalmente, il *pathos* antipolitico e l'estraniamento proprî ad un'arte e ad una cultura «neutre» sono stati largamente giustificati dalla degradazione della sfera politica, dal basso livello nel quale nei tempi più recenti sono finiti i valori politici. Ma, in più, si tratta di un orientamento di principio, per cui ciò che ha relazione unicamente con siffatta situazione anomala non viene più considerato: nella cultura moderna il carattere «neutro» è effettivamente divenuto un tratto costitutivo.

Qui, a prevenire ogni equivoco, sarà però bene mettere in evidenza che la condizione opposta, da giudicare normale e creativa, non è quella di una cultura al servigio dello Stato e della politica (della politica, sempre nel senso degradato moderno), ma è quella in cui un'unica idea, il simbolo elementare e centrale di una data civiltà, manifesta la sua forza e esercita un'azione parallela congeniale, spesso invisibile, sia sul piano politico (con tutti i valori, per nulla soltanto materiali, che dovrebbe riferirvisi in ogni vero Stato), sia su quello del pensiero, della cultura e delle arti: il che esclude ogni scissione o antagonismo principale fra i due dominî, come pure ogni bisogno di intromissioni estrinseche. Appunto perché non esiste più una civiltà di tipo organico, appunto perché i processi dissolutivi si sono affermati in ogni dominio dell'esistenza, tutto ciò ha cessato di esistere, e oggi sembra quasi fatale l'alternativa – in sé falsa e deleteria – di un'arte e di una cultura «neutre», prive di ogni superiore crisma e significato, ovvero di un'arte e di una cultura asservite a forze politiche pure e semplici, degradate, come ne è il caso nei «totalitarismi», e precipuamente in quelli informati alle teorie del «realismo marxista» e alla corrispondente polemica contro il «decadentismo» e l'«alienazione» dell'arte borghese.

Del carattere scisso dell'arte e della cultura è, naturalmente, una conseguenza diretta il soggettivismo, il

venir meno, in tale campo, di ogni stile di oggettività e di impersonalità e, in genere, la carenza della dimensione in profondità, secondo quanto si è già rilevato in linea generale parlando dei «valori della personalità» e del loro superamento. Resta da aggiungere un esame sommario delle forme più recenti a cui l'arte «neutra» ha dato luogo, per poi fare un bilancio della situazione.

22. *La dissoluzione nell'arte moderna*

Nell'arte moderna va anzitutto menzionato l'insieme delle tendenze «intimistiche», espressioni caratteristiche di una spiritualità feminea che non vuol saperne nulla del piano su cui agiscono le grandi forze storiche e politiche, e che, per una sensibilità morbosa (talvolta anche quasi per effetto di un trauma), si ritira nel mondo della soggettività privata dell'artista, riconoscendo valore solo a ciò che è psicologicamente e esteticamente «interessante». In letteratura, il limite di questa tendenza è stato segnato dalle opere di un Joyce, di un Proust, di un Gide.

In alcuni casi, a questo orientamento si associa la tendenza avente per parola d'ordine l'«arte pura», nel senso specifico di puro formalismo di una perfezione espressiva, rispetto alla quale il «contenuto» diviene del tutto irrilevante, sì che ogni esigenza rapportantesi ad un contenuto viene giudicata una intrusione contaminante (se non fosse così insipida, qui si potrebbe citare la stessa estetica di B. Croce). In questi casi si ha naturalmente un

grado ancor più spinto di dissociazione, di là da quello corrispondente alla feticizzazione della propria interiorità d'artista.

Delle sussistenti velleità di tenersi oggi ad un'«arte tradizionale», qui non vale davvero la pena di parlare. Oggi non si ha più alcuna idea di ciò che può dirsi, in un senso superiore, tradizionale. Si è sul piano dell'accademia e di una riproduzione sfiorita di modelli nella quale è assente, e non può che essere assente, ogni forza creatrice originaria. È una varietà del «regime dei residui», e la cosidetta «grande arte» riposta nel passato non è che l'oggetto di una autentica retorica.

Per quel che concerne la corrente ad orientamento opposto, cioè l'arte d'avanguardia, il valore e il significato di essa si riducono a quelli di una rivolta e di una sensibilizzazione del processo dissolutivo generale. Le sue produzioni sono spesso interessanti, ma non dal punto di vista artistico, bensì appunto come indici del clima della vita moderna; rispecchiano una situazione di crisi (ed è a tale stregua che a qualcuna di esse abbiamo fatto cenno al principio, nel parlare delle manifestazioni del nichilismo europeo), ma non danno luogo a nulla di costruttivo, di stabile, di durevole. Inoltre sono significativi, in mezzo al caos delle tendenze, i casi di rapidi ripiegamenti dalle posizioni più avanzate; quasi tutti coloro che ieri nelle correnti d'avanguardia avevano affermato le esigenze più rivoluzionarie in base a una situazione esistenziale in origine autentica, sono passati a una nuova accademia, a nuove convenzioni e alla commercializzazione dei loro prodotti. Tipico è altresì il rivolgimento successivo in un senso astratto, formalistico o neoclassico di alcuni di quegli artisti: è una specie di evasione la quale mette fine allo stato di una logorante tensione senza sbocco, cui si legava la loro precedente, più autentica fase rivoluzionaria (si potrebbe

parlare di un «apollinismo» nel senso – arbitrario – con cui Nietzsche usò il termine ne *La nascita della tragedia*).

Ciò non impedisce che dal punto di vista dell'uomo differenziato, che qui ci interessa, proprio quel che alcune forme dell'arte più spinta (della musica in particolare, diremo più avanti) presentano di dissolutivo, con l'atmosfera di una libertà anarchica o astratta può eventualmente valere come una distensione, in opposto a quanto è stato offerto dall'arte di ieri, dall'arte borghese. Però, a prescindere da questo aspetto, all'esaurirsi dell'espressionismo come prorompenza informe di contenuti psichici dissociati, all'esaurirsi del dadaismo e del surrealismo, se le posizioni fossero state mantenute, oggettivamente sarebbe stato da constatare l'autodissolversi dell'arte moderna, cosa che avrebbe messo di fronte ad uno spazio spirituale vuoto. In un'epoca diversa, proprio in questo spazio avrebbe potuto affermarsi una nuova arte «oggettiva», nei termini di quel «grande stile» a cui Nietzsche pensava quando scrisse: «La grandezza di un artista la si misura non dai bei sentimenti che suscita – solo delle feminette possono pensare una cosa simile – ma dal grado in cui ci si avvicina al grande stile. Questo ha in comune con la grande passione il disdegnare di piacere; esso dimentica di persuadere, esso *vuole*… Farsi signore del caos che si è, costringere il proprio caos a divenire forma, matematica, *legge* – ecco la grande ambizione. Intorno a tali uomini dispotici nasce un silenzio, un timore, simile a quello che si prova dinanzi ad un grande sacrilegio». Ma nel mondo attuale pensare a qualcosa del genere è una assurdità: appunto perché all'epoca manca ogni centro, ogni senso, ogni simbolo oggettivo che possa dar anima, contenuto e potenza a questo «grande stile».

Nel campo della narrativa quel che oggi qua e là si può raccogliere d'interessante rientra parimenti nel campo

documentario, sensibilizza ora con maggiore e ora con minore potere espressivo lo stato dell'esistenza contemporanea. Solo qui il «soggettivismo» è, in alcuni casi, superato. Ma nella gran parte della produzione letteraria, in racconti, drammi e Romanzi, sussiste il regime dei residui, con le forme caratteristiche della dissociazione soggettivistica. Il fondo costante di essa è costituito da quella che è stata giustamente chiamata la «feticizzazione delle relazioni umane», degli insignificanti problemi sentimentali, sessuali o anche sociali di insignificanti individui (il limite del grigiore e della banalità anodina è dato da una certa epidemica categoria di Romanzi americani).

Con l'includere l'attributo «sociale», intendiamo liquidare anche le pretese o, per dir meglio, le velleità estetiche e artistiche del «realismo marxista», nei termini già indicati in precedenza. La condanna, da parte della critica marxista, del «Romanzo borghese» come un fenomeno di alienazione, l'intenzione di dare alla narrativa un contenuto o un'interpretazione sociale, nel senso specifico di farne uno specchio della dialettica evolutiva delle classi, della spinta del proletariato con tutto il resto non è – come già dicemmo – che una parodia scimmiesca del realismo e della integrazione in senso organico di una cultura scissa e neutra. Qui, a parte il resto, ad una dissociazione se ne sostituisce un'altra, ben più grave: quella propria all'assolutizzazione dell'elemento economico-sociale staccato dal resto. I problemi «sociali» sono, in se stessi, così poco interessanti e rilevanti quanto quelli delle relazioni personali e sentimentali feticizzate; gli uni e gli altri non toccano l'essenza, cadono fuori di ciò che può essere l'oggetto di una narrativa e di un'arte ad alto livello in una civiltà organica. Del resto, il poco che è nato stentatamente e artificialmente nel segno del «realismo marxista» in fatto di narrativa è per

se stesso eloquente: è un materiale grossolano elaborato su di una falsariga obbligata a fini di pura propaganda e di «edificazione comunista»; per cui qui è acconcio non parlare né di critica estetica né di arte bensì di agitazione politica, nel senso più basso del termine. D'altra parte, le cose nel mondo attuale stanno così, che anche là dove è stata formulata l'esigenza di un'«arte funzionale», di un'«arte di consumo» (l'espressione è del Gropius) non «estraniata», si è stati costretti più o meno a finire a un non diverso livello: l'unico settore che si è salvato è stato forse quello dell'architettura, perché il suo funzionalismo non richiede riferimenti a quei significati superiori, che oggi sono inesistenti.

Per il resto, quando un critico d'osservanza marxista, come Lukàcs, scrive: «Nei tempi recenti l'arte è divenuta un articolo voluttuario destinato a parassiti oziosi; l'attività artistica, a sua volta, è divenuta una professione particolare con lo scopo di soddisfare quei bisogni voluttuari», egli fa tuttavia l'esatto bilancio di ciò a cui in realtà l'arte ai nostri giorni praticamente si è ridotta.

Questa riduzione all'assurdo di un'attività scioltasi da ogni contesto organico e necessario, è parallela alle forme di dissoluzione interna che essa oggi presenta, ed è tale da facilitare una messa a punto più generale, la revisione radicale che, per il tipo di un uomo differenziato, s'impone, quanto all'importanza attribuita all'arte nel precedente periodo. Si è già detto come nel clima della civiltà ultima, presso a tutto ciò che questa presenta di oggettivo e di elementare – se si vuole, anche di barbarico – a molti è apparsa scontata l'idea, che nell'arte sia da riconoscere una delle «supreme attività dello spirito», la rivelatrice del significato del mondo e della vita, come si affermò nel periodo del Romanticismo borghese. In questa svalutazione dell'arte oggi può senz'altro convenire anche l'uomo che noi

abbiamo in vista. La feticizzazione dell'arte, connessa, nel periodo borghese, col culto della «personalità creatrice», del «genio», gli è estranea. Anche rispetto a certa cosidetta «grande arte» di ieri la sua distanza può dunque non essere minore di quella oggi sentita in via naturale da certi uomini d'azione, i quali, quando non si curano delle apparenze, anche per semplice «distrazione» è ad altro che si interessano. Da parte nostra, un atteggiamento non diverso, approvabile, si basa però sul realismo superiore di cui si è parlato e sul sentimento del «semplicemente umano» che di quell'arte, in tutto il suo repertorio patetico o tragico, è il costante sottofondo. È così che, come dicemmo, può perfino darsi che un uomo differenziato si trovi meno a disagio nell'atmosfera di certa arte modernissima, proprio perché questa rappresenta una specie di autodissoluzione dell'arte.

Del resto, vi è da rilevare che la svalutazione dell'arte, legittimata dalle conseguenze ultime della sua «neutralizzazione» e dall'istanza di un nuovo realismo attivo, ha in genere dei precedenti nel mondo tradizionale. In effetti, la posizione centrale spirituale che all'arte si credette di poter riconoscere nel periodo della cultura umanistica e borghese, l'arte stessa non l'ha mai avuta in una civiltà tradizionale e organica. Quando essa prima dell'êra moderna ebbe un vero alto significato, ciò fu dovuto a contenuti esistenti, ad essa superiori e anteriori, non rivelati o «creati» da essa in quanto arte. Questi contenuti davano il senso al vivere e potevano sussistere, essere evidenti ed agire anche presso all'inesistenza, o quasi, di un'arte in senso proprio, in quadri che all'esteta e all'umanista, i quali non hanno alcun senso dell'elementare e del primordiale, talvolta potrebbero perfino sembrare di «barbarie».

Ad un analogo ordine di idee può dunque riportarsi l'atteggiamento essenziale verso l'arte in genere che in un

periodo di dissoluzione l'uomo differenziato, indirizzato verso una nuova libertà, può assumere. L'attuale «crisi dell'arte» l'interessa e lo preoccupa ben poco. Come egli non vede nella scienza moderna nulla che abbia valore di vera conoscenza, del pari all'arte quale già da tempo ha preso forma nell'êra moderna, in funzione dei processi di neutralizzazione dissociativa già indicati al principio di questo capitolo, non riconosce un qualche valore spirituale, non vi vede nulla di atto a sostituire i significati che possono accendersi attraverso rapporti diretti con la realtà in un clima freddo, chiaro e essenziale. Del resto da una considerazione oggettiva dei processi in corso, si ha il senso netto che l'arte non abbia più un avvenire, che essa si trovi respinta in una posizione sempre più marginale rispetto all'esistenza, il suo valore riducendosi proprio a quello di un genere voluttuario, accusato dal critico poc'anzi citato.

È opportuno tornare un momento su di un dominio particolare, su quello della narrativa moderna, ai fini di una precisazione, là dove si tratta di opere che presentano un carattere corrosivo e disfattista. Ciò, anche per prevenire l'equivoco a cui potrebbe dar luogo quanto dicemmo contro il neo-realismo. Come deve essere chiaro che quella nostra posizione non ha nulla in comune coi giudizi basati su punti di vista borghesi, così deve essere chiaro che l'accusa del carattere scisso e neutro dell'arte non deve essere fatta valere per una «moralizzazione», per il condizionamento contenutistico dell'arte da parte della piccola morale corrente. Nella produzione artistica a cui alludiamo non si tratta di quelle «testimonianze esistenziali» pure e semplici per le quali potrebbe valere ciò che qualcuno ha detto di Schönberg: «Tutta la sua felicità stava nel riconoscere l'infelicità; tutta la sua bellezza nel proibirsi l'apparenza della bellezza». Si tratta invece, propriamente, di una certa arte che in modo diretto o indiretto va a minare ogni

idealità, a deridere ogni principio, ad attaccare le istituzioni, a ricondurre i valori etici, il giusto, il nobile e il degno a semplici parole; tutto ciò, senza nemmeno obbedire ad una dichiarata tendenza (donde la sua differenza rispetto ad un'analoga letteratura di sinistra, ovvero rispetto all'utilizzazione e valorizzazione politica di codesta produzione da parte della sinistra).

Si sa quali siano gli ambienti che contro un simile genere assai diffuso di arte elevano una indignata protesta. Dal nostro punto di vista, questa non è la reazione giusta. Viene trascurato il significato potenziale di pietra di prova che può avere tale arte, soprattutto pel tipo umano che a noi interessa.

Senza anticipare cose che preciseremo nei restanti capitoli qui ci limiteremo a dire che la differenza fra il realismo deteriore e mùtilo e il realismo positivo consiste nel tener per fermo che vi sono valori, i quali, per un dato tipo umano, non si riducono a finzioni e a fisime, ma che sono delle realtà, realtà assolute. Fra di essi v'è il coraggio spirituale, l'onore (disgiunto dalle faccende del sesso), la non-tortuosità, la verità, la fedeltà. Per nulla «reale», ma sub-reale è un'esistenza che ignori tutto ciò. Per l'uomo che a noi importa la dissoluzione non può toccare tali valori, sempreché si escludano casi-limite di assoluta «rottura di livello». Devesi tuttavia distinguere fra la sostanza e certe date espressioni; e devesi anche riconoscere che, per via delle trasformazioni generali di mentalità e di ambiente già avvenute o in corso, quelle espressioni sono state pregiudicate dal conformismo, dalla retorica, dal *pathos* idealistico e dalla mitologia sociale del periodo borghese; sono dunque minate alla loro base. Ciò che nel campo del comportamento può salvarsi e sussistere ha bisogno di essere liberato in forme interiorizzate e semplificate, non bisognose di consensi, abbastanza salde per non appoggiarsi

all'una o all'altra delle sussistenti istituzioni o valutazioni del mondo di ieri. Quanto al resto, esso può anche cadere.

Ora, una volta stabilito questo punto, peraltro già chiarito nell'Introduzione, si può riconoscere che l'azione corrosiva esercitata da quella certa letteratura contemporanea non tocca che raramente qualcosa di davvero essenziale, che molto di ciò che essa colpisce non è affatto cosa che meriti di essere difesa, vagheggiata o rimpianta. Le accennate reazioni scandalizzate, allarmate e moraleggianti derivano, qui, da una indebita confusione fra l'essenziale e il contingente, dall'incapacità di concepire alcuni valori sostanziali di là da forme condizionate di espressione, per molti divenute ormai effettivamente estranee e inoperanti. All'uomo che a noi interessa è proprio non lo scandalo ma l'attitudine calma di chi sdrammatizza, di chi può perfino andar più oltre nell'abbattere idoli, ma per poi chiedere: «E dopo questo?». Al massimo, egli traccerà una linea esistenziale di demarcazione, nel senso da noi già ripetutamente indicato. Non interessa, in fondo, che l'accennata letteratura corrosiva e «immorale» non obbedisca in se stessa ad una qualche finalità superiore (come spesso si vorrebbe invece dare ad intendere) e valga soltanto come testimonianza degli orizzonti tetri, guasti e spesso sporchi dei loro autori. La testimonianza resta valida: fissa certe distanze. Per il resto, proprio in tempi come gli attuali ha particolare giustificazione il detto, che è bene mettere alla prova ciò che è suscettibile a cadere, dandovi per giunta una spinta.

In fatto di letteratura, dal nostro punto di vista non appare dunque per nulla auspicabile (quand'anche fosse possibile) una «reazione» moralizzatrice nel senso di un ritorno ad una linea, mettiamo, manzoniana e, in genere, degli scrittori ottocenteschi specializzatisi nella presentazione teatrale dei concetti di onore, famiglia, patria,

eroismo, peccato e simili. Vi è da portarsi di là sia dall'una posizione che dall'altra: sia da quella dei moralizzatori che da quella di coloro che fanno mestiere di quella certa arte corrosiva, la quale oggettivamente rientra in forme destinate ad esaurirsi, per lasciare un vuoto per gli uni, per qualcun altro lo spazio libero per un superiore realismo.

E con queste considerazioni risulta anche chiarito che la nostra precedente accusa contro l'arte scissa e indifferente non deve in nessun modo essere interpretata come se all'arte volessimo dare un contenuto moraleggiante, edificatorio e a tesi [2].

23. *Musica moderna e jazz*

In più, qui varrà portare l'attenzione su un dominio particolare, nel quale si riflettono in modo caratteristico certi processi tipici dell'epoca, e dall'esame del quale si sarà anche condotti in via naturale a quello di alcuni fenomeni generali della vita contemporanea. Si tratta della musica.

Che, a differenza di quanto è proprio ad una «civiltà dell'essere», in una «civiltà del divenire», quale è incontestabilmente quella moderna, la musica dovesse avere un particolare sviluppo tanto da potersi quasi parlare di una demonìa occidentale della musica, ciò è abbastanza ovvio. Anche in tale dominio hanno naturalmente una parte i processi di dissociazione che fanno da fondo a tutta l'arte moderna, allo stesso modo che nelle fasi terminali si riscontrano situazioni autodissolutive analoghe a quelle

generali di cui si è parlato poco sopra.

Non si schematizzerà oltre misura se, a tale riguardo, diremo che la più moderna musica occidentale è stata caratterizzata da un distacco sempre più netto dalla precedente linea sia melodrammatica, melodica e eroicoRomantica a grandi pretese (l'ultima è la linea rappresentata tipicamente dal wagnerismo), sia tragico-patetica (basterà riferirsi ai contenuti che predominano in Beethoven). Questo distacco si è realizzato per due vie, solo in apparenza opposte.

La prima è l'*intellettualizzazione*, nel senso che in tale musica moderna l'elemento cerebrale prevale, con un deciso interesse per l'armonia, che spesso conduce ad un radicalismo tecnicista, a scapito dell'immediatezza e del sentimento (dei «contenuti umani») – tanto che su tale direzione si sono avute e si hanno costruzioni ritmico-armoniche astratte le quali spesso sembrano essere fine a se stesse. Il limite qui sembra essere costituito dall'ultima musica dodecafonica e dal rigorismo «seriale».

In secondo luogo, è da rilevare il carattere *fisico* che per altro riguardo presentano importanti correnti della musica più recente. Questo termine è stato già usato per una musica, essenzialmente sinfonica, divenuta in prevalenza descrittiva, tornata in un certo senso alla natura, distoltasi dal mondo soggettivo e patetico e incline a trarre dal mondo delle cose, delle azioni e di impulsi elementari i suoi principali temi d'ispirazione. Qui il processo è in una certa misura simile all'altro che in pittura ha dato luogo al primo impressionismo, nel suo significato di una insofferenza per la pittura intimistica o accademica da studio, e di pittura all'aria libera, nella natura. Si sa che questa seconda tendenza musicale aveva già preso inizio con la scuola russa e con gli impressionisti francesi, avendo per limite composizioni sul genere di *Pacific 231* di Honegger e di

Fonderie d'acciaio di Mossolov. La seconda corrente si è incontrata con la prima, con quella della musica superintellettualizzata, e questo incontro dell'intellettuale col fisico e l'elementare è andato a definire, nella musica ultima, la situazione più interessante. Per essa, vi è soprattutto da riferirsi allo Strawinsky del primo periodo, dove l'intellettualismo di pure costruzioni ritmiche sovraelaborate era sboccato nell'evocazione di qualcosa di appartenente meno alla psicologia, al mondo passionale, Romantico e espressionistico che non al substrato delle forze della natura. Si può vedere nella *Sagra della Primavera* la conclusione di questo stadio. In esso il superamento della musica del XIX secolo borghese è pressoché completo; la musica diviene puro ritmo, intensità di un dinamismo sonoro e timbrico in atto: «musica pura», ma con l'innesto di un elemento menàdico. Donde un particolare riferimento all'elemento «danza». La tendenza della musica-danza a sostituire la musica-canto e la musica patetica è stata, in effetti, un'altra delle caratteristiche della corrente in discorso.

E fin qui si potrebbe riconoscere, nel dominio della musica, l'azione di un processo parallelo a quello delle dissoluzioni liberatrici, processo avente, dal nostro punto di vista, un valore positivo. Potrebbe infatti ascriversi valore positivo ad un rivolgimento per via del quale non trovasse più eco, apparisse sfasata, pesante e falsa non solo la musica melodrammatica operistica, in prima linea l'italiana dell'Ottocento, e poi anche quella tedesca, ma altresì la musica sinfonica ad alte pretese «umane». Il fatto è però che, almeno nel campo della musica «seria» da concerto, dopo l'acme intensivo dianzi accennato, la fase successiva è stata di forme astratte dominate dall'oltranzismo tecnicista, forme spesso riportabili, come significato interno, a quelle da noi interpretate come uno scarto o una diversione

esistenziale che ha portato fuor dal piano di pericolose intensità.

Ci si può riferire, a quest'ultimo riguardo, allo Strawinsky del secondo periodo, dove la musica-danza ha dato luogo ad una musica formale ora parodistica, ora d'ispirazione neo-classica, ora caratterizzata da quella specie di pura, dissociata aritmetica sonora che in parte si era già affacciata nel precedente periodo producendo una sorta di spazializzazione acronica dei suoni. E ci si può riferire anche a Schönberg, considerando il suo passaggio dalla musica atonale libera, che spesso era in funzione di un esasperato espressionismo esistenzialistico (qui la rivolta esistenziale si esprimeva in quella dell'atonalità contro l'«accordo perfetto», posto a simbolo dell'idealismo borghese), alla fase della dodecafonia. Tale passaggio è, in sé, assai significativo, per quel che riguarda la crisi terminale della musica modernissima. Si sa che dopo l'esasperazione cRomatica raggiunta, dal punto di vista tecnico, da una musica come quella post-wagneriana via via fino ad un Richard Strauss e ad uno Scriabin, con la musica atonale si era abbandonato decisamente il sistema tonale tradizionale, base di tutta la precedente musica, riportando, per così dire, il suono allo stato puro e libero; quasi in una specie di attivo nichilismo musicale. Dopo di che, assunti tutti e dodici i suoni della scala cRomatica senza più distinzioni gerarchiche, quindi secondo tutte le loro illimitate possibilità di diretta combinazione, appunto col sistema dodecafonico si era cercato di dare ad essi una nuova legge astratta, fuori dalle formule della precedente armonia. Recentemente ci si è portati ancor più oltre, considerando aree di suoni che trascendono i mezzi tradizionali, orchestrali di produzione e che sono forniti dalla tecnica elettronica; e anche in quest'ambito è stato posto il problema di una legge astratta, da valere per una musica elettronica.

Ma già dalle posizioni estreme raggiunte dalla dodecafonia con le composizioni di Anton von Webern si vede come per questo indirizzo non vi sia un domani. Se l'Adorno ha potuto affermare, nella sua *Filosofia della musica moderna* [3]: «La dodecafonia è il nostro destino», vi è chi a tale riguardo ha giustamente parlato di una «età glaciale» della musica. Si è giunti a composizioni la cui estrema rarefazione e astrazione formale è analoga a quella del mondo delle pure entità algebriche della fisica ultimissima o, per altro verso, di certo surrealismo. Sono le stesse forze sonore liberate dalle strutture tradizionali a spingere verso una specie di meandro tecnicistico dove la completa dissoluzione nell'informe, per esempio in intensità timbriche scarnite e atomisticamente dissociate, è contenuta solo da un'algebra pura della composizione. Come nel mondo creato dalla tecnica delle macchine, in musica la perfezione tecnica e l'ampiezza dei nuovi mezzi hanno avuto come controparte il vuoto, la disanimazione, la spettralità o il caos. Comunque, appare inconcepibile che il nuovo linguaggio dodecafonico e post-dodecafonico possa servire da mezzo espressivo a contenuti come quelli della precedente musica. Il suo sottofondo è una devastazione interiore. Al massimo, si hanno riaffioramenti di un esasperato espressionismo esistenzialistico, che si serve in parte di quel linguaggio, come nelle opere di un Alban Berg. Oppure il limite è rotto, come nel caso della cosidetta «musica concreta» (Pierre Schaeffer), che è una specie di «organizzazione dei rumori», di «montaggio» di suoni del mondo e di suoni orchestrali. Un caso tipico è quello di John Cage, musicista che dichiara esplicitamente che la sua non è più musica, che di là dalla disgregazione delle strutture tradizionali effettuata dalla nuova musica seriale, lasciandosi dietro lo stesso Webern e la sua scuola, mescola la musica con rumori puri, con effetti sonori elettrici, con

lunghe pause, con inserzioni casuali, anche parlate, di trasmissioni radiofoniche, perché il suo fine è di produrre un effetto disorganizzante nell'ascoltatore sulla stessa direzione già tentata dal dadaismo, effetto da cui si dovrebbe essere sospinti verso orizzonti insospettati, di là dal dominio di ciò che è musica, anzi di ciò che, in genere, è arte.

Volendo invece cercare una continuazione delle posizioni della musica-danza, non è più nel campo della musica sinfonica da concerto che ci si deve portare bensì in quello della moderna musica da ballo, e propriamente del *jazz*. E se con ragione si è potuto definire l'epoca attuale, oltre che come quella dell'emergenza delle masse, dell'economia e della tecnica onnipotenti, come l'epoca del jazz, ciò sta a indicare che qui si tratta di prolungamenti della tendenza accennata i quali non riguardano più le cerchia ristrette degli esoterici della musica ma che incidono sul modo generale di sentire dei nostri contemporanei. Il jazz riflette la stessa tendenza di cui si è detto poco sopra riferendoci soprattutto al primo Strawinsky, quando esso venga considerato alla stregua del puro elemento ritmico o sincopato; separati gli accessori da canzonetta, qui si tratta parimenti di una musica «fisica», di una musica che poco si ferma all'anima per comunque parlarle ma che tende ad incitare e muovere direttamente il corpo. Ciò, in un senso diverso da quanto era proprio alle precedenti musiche europee da ballo; in effetti, nel jazz alla graziosità, allo slancio, al trasporto e alla stessa sensualità compenetrata di ardore di altre danze – si può accennare al valzer viennese o inglese, ed anche al tango – si sostituisce alcunché di meccanico, di disgregatore e, insieme, di primitivisticamente estatico, talvolta di parossistico per l'uso della ostinata reiterazione tematica. Questo contenuto elementare non può sfuggire a chi si sia trovato in qualche grande sala da

ballo di metropoli europee o americane, nell'atmosfera di centinaia di coppie scuotentisi ai sincopati dei motivi più spinti di tale musica.

La diffusione enorme e spontanea che ha avuto il jazz nel mondo moderno sta dunque ad indicare che significati non diversi da quelli che hanno caratterizzato la musica da concerto fisico-cerebrale in un superamento delle espressioni musicali melodrammatiche e patetiche dell'anima borghese ottocentesca hanno compenetrato di fatto e universalmente le nuove generazioni. E anche questo fenomeno presenta una doppia faccia. Che coloro che andavano pazzi per il valzer o si beavano al *pathos* proditorio e convenzionale del melodramma, oggi si trovino a loro agio presso i ritmi convulsivo-meccanizzati o astratti del jazz ultimo, dell'*hot* o del *cool-jazz*, ciò è da considerarsi più che come una voga aberrante superficiale. Ci si trova dinanzi ad una trasformazione rapida e non periferica del modo di sentire, la quale rientra organicamente nell'insieme di quelle che stanno a definire il volto dei tempi attuali. Il jazz corrisponde innegabilmente ad uno degli aspetti di quell'affioramento dell'elementare nel mondo moderno, con cui sta chiudendosi dissolutivamente l'epoca borghese. Naturalmente, qui non entra in quistione il grado di consapevolezza delle masse dei giovani e delle ragazze a cui oggi piace il jazz e che lo ballano, nell'idea, semplicemente, di «divertirsi»; il mutamento sussiste, e non è pregiudicato nella sua realtà per non essere avvertito nella sua portata, dato che il suo vero significato e le sue possibilità potrebbero essere notate solo dal punto di vista assai speciale da noi fatto valere in tutte queste nostre analisi.

Vi è stato chi ha fatto rientrare il jazz tra le forme di compensazione a cui l'uomo di oggi è ricorso di fronte alla sua esistenza praticistica, arida e meccanizzata; il jazz gli avrebbe fornito contenuti grezzi di un ritmo e di una vitalità

elementare. Se vi è del giusto in questa idea, qui non può essere considerato come irrilevante il fatto che per venire a tanto l'uomo occidentale non ha creato forme originali né ha utilizzato elementi di un folklore musicale europeo che, come ad esempio in molti ritmi dell'Europa sud-orientale, romeni o ungheresi, presenta interessanti complessi intensivi comprendenti non solo del ritmo ma anche una autentica *dinamica*. I motivi di ispirazione egli è invece andato a cercarli nel patrimonio delle razze più basse ed esotiche, dei negri e dei meticci della zona tropicale e subtropicale.

Secondo uno dei principali studiosi della musica afro-cubana, F. Ortiz, tutti i principali motivi di danza moderni avrebbero effettivamente tale origine, non esclusi quelli in cui essa è nascosta dal fatto che da tramite ha servito l'America latina. Si può ritenere che sia stato il primitivismo a cui è giunto regressivamente l'uomo ultimo, in ispecie l'uomo nord-americano, a fargli scegliere, assimilare e sviluppare, per affinità elettiva, proprio una musica avente una impronta parimenti primitiva, come quella negra, ma che in origine si associava anche a forme oscure di estasi.

Si sa infatti che la musica africana da cui sono stati tratti i principali ritmi dei balli moderni è stata una delle principali tecniche usate per produrre forme di apertura estatica e di invasamento. Il Dauer e lo stesso Ortiz hanno giustamente visto la caratteristica di quella musica nella sua struttura polimetrica, elaborata in modo che degli accenti statici che marcano il ritmo, siano in funzione costante di accenti estatici; così le speciali configurazioni ritmiche generano una tensione, intesa a «alimentare un'estasi ininterrotta». In fondo, la stessa struttura si era conservata in tutta la cosidetta musica jazz «sincopata». Sono come degli arresti che tendono a liberare una energia o a generare un impulso. Nei riti africani, con questa tecnica veniva propiziato l'innestarsi nei danzatori di determinate entità, gli *Orisha*

degli Yoruba o i *Loa* dei Vodu di Haiti, le quali si sostituivano alle loro persone e li «cavalcavano». La potenzialità estatica sussiste nel jazz. Ma anche qui si è avuto un processo di dissociazione, di sviluppo astratto di forme ritmiche staccato dall'insieme a cui in origine appartenevano. Se, data la desacralizzazione dell'ambiente e l'inesistenza di qualsiasi quadro istituzionale o tradizione rituale corrispondente, dell'atmosfera adatta e del necessario orientamento, non può pensarsi ad effetti specifici come quelli della musica africana autentica in funzione evocatoria, pure resta sempre l'effetto di una specie di possessione diffusa e informe, primitivistica, a carattere collettivo.

Ciò è visibilissimo nelle forme ultimissime, corrispondenti alla musica dei cosidetti complessi *beat*. Qui prevale la reiterazione ossessiva di un ritmo (quasi come nell'uso del tam-tam africano) che già negli esecutori porta a contorsioni parossistiche del corpo e ad urla inarticolate, trovando eco nella massa degli ascoltatori che, associandosi, strillano istericamente e si dimenano anch'essi, creando un clima collettivo simile a quello degli invasamenti dei riti selvaggi e di certe sette dervisce, della *macumba* e dei *revivals* negri.

È anche significativo il frequente uso di droghe da parte sia degli esecutori della musica *beat* che della gioventù presa, grazie ad essa, in un vero «stato di follia» frenetico, come si è visto in alcune sessions *beat* o *hippie* in California a cui parteciparono decine di migliaia di persone dei due sessi.

Qui non si tratta più della compensazione specifica che si può trovare nella musica-danza sincopata quale controparte popolare e prolungamento dell'acme raggiunto, ma non mantenuto, dalla musica sinfonica modernissima a cui si è accennato; si tratta di aperture semi-estatiche e isteroidi di una informe convulsa evasione, vuote di contenuto, per così dire principio e fine a se stesse. Quindi è del tutto

inacconcio il ravvicinamento, fatto da alcuni, con certi riti frenetici collettivi dell'antichità, dato che questi avevano sempre un fondo sacrale.

Prescindendo da simili forme liminali e aberranti, si può, tuttavia, considerare il problema generale che si pone di fronte a tutti i mezzi che hanno elementari possibilità estatiche e che non la massa, ma un tipo umano differenziato, può usare per alimentare la forma particolare di ebrezza di cui a suo tempo abbiamo parlato e che è l'unico nutrimento che egli esistenzialmente può trarre da un'epoca di dissoluzione. I processi dei tempi ultimi portano proprio verso questi limiti; e dove una parte della gioventù attuale cerca solo di stordirsi e in certe esperienze coglie solo il contenuto di esasperate sensazioni, da situazioni analoghe altri può raccogliere invece un contenuto di «sfida» che da lui attende la giusta risposta: una reazione che parta dall'«essere»[4].

24. *Parentesi sulle droghe*

Si può capire che per tal via, di là dal campo della musica e della danza si sia condotti verso un dominio assai più vasto e problematico, il quale abbraccia molti altri mezzi aventi un uso sempre più vasto nelle nuove generazioni. Quando quella *beat generation* nord-americana, a cui abbiamo già fatto allusione, mise insieme l'alcool, l'orgasmo del sesso e le droghe come ingredienti essenziali pel suo senso della vita, essa associò radicalisticamente tecniche che in realtà hanno

un fondo comune – quello or ora indicato.

Non è il caso di soffermarsi troppo su tale dominio. A parte ciò che nel seguente capitolo diremo sul sesso, dato l'accenno già fatto, qui aggiungeremo solo qualche considerazione sul mezzo che, fra tutti quelli usati in alcuni settori del mondo contemporaneo, ha più visibilmente la finalità di una evasione estatica, cioè la droga.

La diffusione crescente delle droghe fra la gioventù di oggi è un fenomeno assai significativo.

Uno specialista, il dottor Laennec, ebbe a scrivere: «Nei nostri paesi la più diffusa categoria dei tossicomani è rappresentata dai nevropatici e dai psicopatici, pei quali la droga costituisce non un lusso ma l'alimento divenuto vitale, la risposta all'angoscia… La tossicomania allora appare come un sintomo additivo della sindrome nevrotica del soggetto, un sintomo fra gli altri, una difesa ulteriore, ben presto la sola e vera difesa». In una certa misura, queste considerazioni possono venire generalizzate, ossia estese a assai più vaste cerchie di persone che non sono nevrotiche nel senso proprio, clinico, del termine; si tratta soprattutto di giovani che hanno percepito più o meno distintamente il vuoto dell'esistenza moderna e delle *routines* della civiltà attuale e che cercano una evasione. L'impulso può essere contagioso, l'uso della droga può estendersi a individui nei quali non esisteva questa causa originaria, questo punto di partenza, e nei riguardi dei quali si può solo parlare di un vizio deprecabile; iniziatisi alla droga per imitazione o voga, costoro soggiacciono alla seduzione degli stati propiziati dalla droga, che spessissimo portano a rovina la loro già debole personalità.

Con le droghe si ripete, in parte, la situazione già indicata per la musica sincopata. Sono stati spesso trasposti sul piano profano e «fisico» dei mezzi che in origine furono anche

usati come coadiuvanti per aperture sul sovrasensibile, nel campo delle iniziazioni o di esperienze simili a quelle delle iniziazioni. Come le danze a musica sincopata moderne derivano dalle danze negre estatiche, così diverse delle droghe oggi usate e variamente elaborate dalla farmacopea corrispondono a droghe che in popolazioni primitive venivano usate non di rado per un fine «sacro», seguendo antiche tradizioni. Ciò vale, del resto, già pel tabacco; fra gli Indiani d'America forti estratti di tabacco vennero usati nella preparazione dei neofiti che dovevano ritirarsi per un certo periodo dalla vita profana per ottenere «segni» e visioni. Anche per l'alcool, entro certi limiti, può dirsi cosa analoga; si sa della tradizione circa le «bevande sacre», così come dell'uso dell'alcool nel dionisismo e in correnti ad esso affini; per esempio, il taoismo antico non interdiceva le bevande alcooliche, che anzi considerava come «estratti di vita» propiziatori di una ebrezza che, come quella della danza, può condurre verso una specie di «stato di grazia magica», cercato dai cosidetti «uomini reali». Gli estratti della coca, il mescal, il peyotl e altri stupefacenti facevano e spesso fanno tuttora parte del rituale di società segrete dell'America centrale o meridionale.

Oggi non si ha più nessuna idea chiara e adeguata su tutto ciò, perché non si dà abbastanza rilievo al fatto, che gli effetti di queste sostanze sono assai diversi a seconda della costituzione, della capacità specifica di reazione e – nei casi anzidetti di un loro uso non profano – della preparazione spirituale e dell'intento di chi ne fa uso. Si è bensì parlato di una «equazione tossica», diversa in ogni individuo (Lewin); a tale concetto non è stata però data tutta la necessaria ampiezza, anche per la limitazione del campo disponibile per fare delle osservazioni, dato che la situazione esistenziale bloccata della grandissima maggioranza dei nostri contemporanei restringe notevolissimamente il raggio

possibile di azione delle droghe.

Comunque, sono l'«equazione personale» e la zona specifica su cui vanno ad agire droghe e stupefacenti (qui potendosi includere anche l'alcool) a condurre il singolo verso l'estraniamento, verso una apertura passiva a stati che gli danno l'illusione di una superiore libertà, di una ebrezza e di una sconosciuta intensità delle sensazioni, ma che in realtà hanno un carattere dissolutivo e che in nessun modo lo «portano oltre». Per attendersi da simili esperienze un diverso esito, si dovrebbe disporre di un eccezionale grado di attività spirituale, e l'atteggiamento dovrebbe essere l'opposto di quello di chi le cerca e ne ha bisogno per sfuggire a tensioni, a traumatizzazioni, a nevrosi, al sentimento del vuoto e dell'assurdo.

Si è accennato alla tecnica della polimetria ritmica africana: una forza è arrestata di continuo in una stasi, con lo scopo di liberare una forza d'ordine diverso. Nell'estatismo inferiore dei primitivi ciò apre la via all'invasamento da parte di poteri scuri. Dicevamo che nel nostro caso questa forza diversa dovrebbe essere prodotta dalla risposta dell'«essere» (del Sé) allo stimolo. La situazione creata dall'azione delle droghe e dello stesso alcool non è diversa. Ma una reazione del genere quasi mai si verifica; l'azione della sostanza è troppo forte, brusca, impreveduta e esterna a che essa non sia semplicemente subìta e, quindi, a che il processo possa impegnare l'«essere». È come se una potente corrente s'immettesse di fatto nella coscienza e così la persona potesse solo avvertire il mutamento di stato già avvenuto, senza richiedere il suo assenso: e nel nuovo stato si è sommersi, da esso si è «agiti». È così che l'effetto reale, anche se non avvertito, è un tramortimento, una lesione del Sé, malgrado ogni impressione di una vita esaltata e di beatitudini o voluttà trascendenti.

A che il processo abbia un diverso andamento, occorrerebbe che – per esprimersi con una imagine, in modo assai schematico – nel punto in cui l'azione delle droghe libera una certa energia X in modo esteriore, un atto del Sé, dell'«essere», immettesse nella corrente una energia doppia, sua propria, X+X, e ve la mantenesse sino alla fine. Analogamente l'onda da cui è investito, anche se inattesa, serve al nuotatore abile per prendere uno slancio che lo porta di là da essa. Allora non vi sarebbe un cedimento, il negativo sarebbe trasformato in positivo, non si creerebbe una condizione di succubato rispetto al mezzo, l'esperienza in una certa misura sarebbe de-condizionalizzata, e, quanto all'effetto, non si avrebbe la dissoluzione estatica, priva di qualsiasi vera apertura di là dall'individuo e sostanziata solo di sensazioni; invece in certi casi si offrirebbe la possibilità di venire a quei contatti con una dimensione superiore del reale che, come si è detto, erano stati considerati nell'antico uso non profano delle droghe. L'azione nociva delle droghe sarebbe allora, in una certa misura, eliminata.

Qui sarà bene aggiungere qualche dettaglio. In genere, le droghe vengono distinte in quattro categorie: gli euforici, gli inebrianti, gli allucinogeni, i narcotici. Le prime due categorie non presentano, per noi, nessun particolare interesse: più o meno come l'uso del tabacco e degli alcoolici, il quale non ha rilevanza, a meno che divenga un «vizio», ossia che non porti ad un condizionamento.

La terza categoria comprende droghe le quali provocano stati in cui vengono sperimentate visioni varie e quasi altri mondi dei sensi e dello spirito. Questi effetti, in un loro aspetto, sono stati chiamati anche «psichedelici», per l'assunzione che nelle visioni vengano proiettati e divengono palesi dei contenuti riposti della propria psiche profonda, però non riconosciuti come tali. Così i medici hanno perfino provato a usare droghe come la mescalina, per una

esplorazione psichica analoga a quella della psicanalisi. Quando tutto si riduce alla proiezione di un sottosuolo della psiche, nemmeno esperienze del genere possono presentare un interesse per il tipo di uomo che abbiamo in vista. A parte pericolosi contenuti di sensazione e da paradiso artificiale, si tratta di fantasmagorie illusorie che non portano oltre, anche se non si deve escludere che talvolta ad agire non siano soltanto i contenuti della propria sub-coscienza ma anche influenze oscure le quali, trovando la via aperta, si manifestano visionariamente; non è nemmeno detto che ad esse, e non al semplice sottosuolo represso della psiche individuale, non siano da riportarsi certi impulsi che possono prorompere in margine a questi stati (e ve ne sono che hanno spinto compulsivamente perfino ad atti delittuosi).

Un uso utile di tali droghe presupporrebbe una preliminare «catarsi», ossia la neutralizzazione proprio del sottosuolo inconscio individuale che si attiva; allora le imagini e le impressioni potrebbero aver riferimento ad una realtà spirituale sovraordinata anziché ridursi ad un'orgia visionaria soggettiva. Si può rilevare che nei casi in cui questo uso superiore delle droghe è stato considerato, sono stati previsti non solo periodi di preparazione e di purificazione del soggetto, ma anche di contemplazione, ad esempio anche di simboli destinati a guidare adeguatamente il processo. Talvolta sono state anche previste «consacrazioni», a scopo protettivo. Ci è stato riferito che nell'America centro-meridionale l'uso del peyotl è stato associato, in certe comunità di indigeni, alle figure scolpite in rilievo di certe rovine di antichi templi, le quali solo negli stati propiziati dalla droga «parlavano», rivelavano il loro significato in termini di illuminazioni spirituali. L'importanza dell'orientamento individuale appare in modo chiaro dagli effetti assolutamente diversi della mescalina in

due scrittori contemporanei, A. Huxley e lo Zaehner, che hanno fatto esperimenti con la droga. È da rilevare che per allucinogeni, come l'oppio e, in parte, l'hashish, quell'assunzione attiva dell'esperienza di cui si è detto dianzi e che dal nostro punto di vista costituisce l'essenziale, è in genere da escludere.

Resta la categoria dei narcotici e di sostanze usate anche nell'anestesia totale, l'effetto normale dei quali è la semplice sospensione completa della coscienza. Essa corrisponde ad un distacco che escluderebbe tutte le forme intermedie «psichedeliche» insieme agli insidiosi contenuti estatici e voluttuosi, dunque ad uno spazio vuoto ove, se la coscienza sussistesse, avrebbe per centro il puro Io rendendo possibili aperture su una realtà superiore. Ma a questo vantaggio si contrappongono le estreme difficoltà di un addestramento capace di garantire quel sussistere della coscienza distaccata.

In genere, si deve tener presente che lo stesso uso delle droghe per un fine spirituale, ossia per cogliere baleni di una trascendenza, ha il suo prezzo. *Come* è che le droghe producano certi effetti psichici (non concordanti e non uniformi), ciò dal punto di vista scientifico moderno non è stato ancora accertato. Si vuole che alcune di esse, come già l'LSD, agiscano distruttivamente su date cellule del cerebro. Comunque, un punto è certo: un uso non eccezionale delle droghe (alle quali dovrebbe poi sostituirsi il potere di giungere a stati analoghi con i propri mezzi) porta ad una certa disorganizzazione psichica. Così quando la via che si è scelta si basasse sulla massima unificazione di tutte le facoltà psichiche, questo effetto deve esser tenuto presente e soppesato.

È probabile che al lettore comune tutto quest'ordine di idee riesca ostico, mancandogli punti di riferimento personali per orientarsi. Ma, di nuovo, è stato lo sviluppo stesso dell'argomento a imporci anche questo breve

sconfinamento. Infatti solo facendo entrare in linea di conto le accennate possibilità, per inusitate che esse siano, v'è modo di fissare adeguatamente delle antitesi necessarie, di riconoscere il punto in cui i processi di evocazione dell'elementare nel mondo d'oggi si trovano del tutto bloccati, per quel che riguarda certe loro possibili valenze positive, mentre sono quelle puramente dissolutive e regressive a prevalere in strati sempre più vasti delle nuove generazioni[5] .

---

[1] C. Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburg, 1938. *Un testo, questo, cui Julius Evola si è spesso riferito nel corso degli anni (N.d.C.).*

[2] Per una visione più generale delle idee di Evola sull'arte a partire dagli anni Venti, cfr. J. Evola, Scritti sull'arte d'avanguardia, cit. (N.d.C.).

[3] Tr. it.: Einaudi, Torino, 1959 (N.d.C.)

[4] Evola ha spesso affrontato l'argomento *jazz* in articoli per quotidiani sin dagli Anni Venti. Per una visione complessiva delle sue idee sulla musica e il suo significato, cfr. J. Evola, *Il Maestro Dioniso*, a cura di P. Chiappano, Fondazione J. Evola, Roma, 1998 (N.d.C.).

[5] Avendo avuto esperienze giovanili con le droghe della sua epoca, come spiega nell'autobiografia spirituale *Il cammino del cinabro*, Evola può parlarne con cognizione di

causa, e non solo come astratta teoria. Così non sempre è per i lettori: quindi si possono segnalare alcuni testi utili per aiutare a trovare qualcuno dei «punti di riferimento» (esterni) cui il filosofo si riferisce per avvicinare un «ordine di idee» che attualmente più che «ostico» è equivocato, quasi una scusa con se stessi. Sicché sull'uso euristico delle droghe, usate a scopi di conoscenza e non di piacere o fuga dalla realtà, si vedano di Albert Hofmann, LSD: i miei incontri con Huxley, Leary, Jünger, Vogt, Stampa Alternativa, Roma, 1992; LSD, il mio bambino difficile. Riflessioni su droghe sacre, misticismo e scienza, Apogeo, Milano, 1995; e *Percezioni di realtà*, Stampa Alternativa, Roma, 2006; e di Ernst Jünger, *Avvicinamenti. Droghe ed ebbrezza*, Guanda, Milano, 2006. Inoltre, per fugare ambigui fraintendimenti sull'assunzione degli stupefacenti con l'obiettivo di aprire la coscienza a stati non ordinari di percezione, si vedano anche le raccomandazioni dell'iniziato tolteco don Juan Matus a Carlos Castaneda in *A scuola dallo stregone*, Astrolabio, Roma, 1968, ma ora disponibile come *Gli insegnamenti di don Juan*, rizzoli, Milano,

1999; e poi in *L'isola del Tonal*, rizzoli, 1997 (N.d.C.).

La dissoluzione nel dominio sociale

25. *Stati e partiti. L'apolitìa*

Fra tutti, il dominio politico-sociale è quello nel quale, per effetto dei processi generali di dissoluzione, oggi è maggiormente manifesta l'inesistenza di qualsiasi struttura che, per legarsi a significati superiori, possegga il crisma di una vera legittimità.

Dato questo stato di fatto, da riconoscere apertamente, il tipo umano che a noi interessa non può non informare il proprio comportamento a principî del tutto diversi da quelli che, nella vita consociata, gli sarebbero proprî qualora l'ambiente fosse un altro.

Nell'epoca presente non esistono Stati che, per la loro natura, possano rivendicare un qualche principio di vera, inalienabile autorità. Non solo: di Stati in senso proprio, tradizionale, oggi non è più il caso di parlare. Ad esistere, oggi sono unicamente i sistemi «rappresentativi» e amministrativi nei quali l'elemento primario non è più lo Stato inteso come un ente a sé, come l'incarnazione di una idea e di un potere sopraelevato, ma è la «società», concepita più o meno in termini di «democrazia»: sfondo, questo, che permane persino nei regimi totalitari comunisti, se essi tengono tanto a rivendicare la qualità di «democrazie popolari». Perciò già da tempo non esistono più veri sovrani, monarchi di diritto divino capaci di reggere spada e scettro, e simboli di un superiore ideale umano. Più di un

secolo fa Donoso Cortés constatava come non esistessero dei re in grado di proclamarsi tali altrimenti che «per volontà della nazione», aggiungendo che, quand'anche ne fossero esistiti, essi non sarebbero stati riconosciuti. Le pochissime monarchie ancora esistenti sono notoriamente sopravvivenze inani e svuotate, mentre la nobiltà tradizionale ha perduto il suo carattere essenziale di classe politica e, con esso, ogni prestigio e rango esistenziale: essa può essere ancora oggetto di un qualche interesse pei nostri contemporanei solo quando si mette sullo stesso piano dei divi e delle dive del cinema, dei campioni sportivi e dei prìncipi da operetta per qualche vicenda privata, sentimentale o scandalistica, dei suoi ultimi rappresentanti, da servire per articoli da rotocalco.

Ma anche fuor dai quadri tradizionali, oggi non esistono dei veri capi. «Ai governanti voltai le spalle quando vidi ciò che essi chiamavano governare: mercanteggiare e patteggiare con la plebe… Fra tutte le ipocrisie, questa mi parve la peggiore: che, anche quelli che comandavano, simulavano le virtù dei servi» – queste parole nietzschiane mantengono il loro valore per tutta la cosidetta «classe dirigente» dei nostri giorni, senza eccezione.

Come il vero Stato, lo Stato gerarchico e organico, ha cessato di esistere, del pari oggi non esiste nemmeno un qualsiasi partito o movimento al quale si possa incondizionatamente aderire e per il quale ci si possa battere con impegno assoluto, per il suo presentarsi come l'assertore di una qualche idea superiore. Il regime dei politicanti, spesso uomini di paglia al servigio di interessi finanziari, industriali o sindacali, esaurisce il mondo attuale dei partiti, di là dalla varietà delle etichette. D'altronde, la situazione generale ormai è tale, che quand'anche esistessero partiti o movimenti di tipo diverso, essi fra le masse sradicate non avrebbero quasi nessun sèguito, quelle masse non reagendo

positivamente che a chi prometta loro vantaggi materiali e «conquiste sociali». Quando queste non siano le sole corde a vibrare, l'unico punto di presa offerto dalle masse ancor oggi – anzi oggi più che mai – riguarda il piano delle forze passionali e sub-intellettuali, forze che, per la loro stessa natura, sono prive di ogni stabilità. Sono, queste, le forze su cui contano i demagoghi, i capi-popolo, i manipolatori di miti, i fabbricatori dell'«opinione pubblica». A tale riguardo è abbastanza istruttivo ciò che è avvenuto coi regimi che ieri in Germania e in Italia avevano inteso prender posizione contro democrazia e marxismo: quel potenziale di entusiasmo e di fede che allora aveva animato grandi masse, talvolta sino a forme fanatiche, è svanito senza residuo nel punto della crisi, quand'anche esso non si sia trasferito a nuovi, opposti miti, sostituitisi ai precedenti per la sola forza delle cose. È quel che, in genere, deve attendersi da ogni corrente collettiva alla quale manchi una dimensione in profondità, in quanto ha per fondo le forze cui si è accennato, corrispondenti al puro *demos* e alla sovranità di esso, il che vale quanto dire, secondo il significato letterale, la «democrazia».

Tale piano irrazionale e sub-intellettuale, oppure l'altro determinato dalle pure utilità materiali e «sociali» – ecco gli unici dominî rimasti per ogni azione politica efficace, dopo la fine degli antichi regimi. Per cui, quand'anche oggi apparissero dei capi degni di questo nome – uomini, dunque, che facessero appello a forze e interessi di tipo diverso, che non promettessero vantaggi materiali, ma che esigessero, che imponessero ad ognuno una severa disciplina, che non acconsentissero a prostituirsi e a degradarsi pur di assicurarsi un potere personale effimero, revocabile e informe – questi capi non avrebbero quasi presa alcuna sull'attuale società. Gli «immortali principî» dell'89 e i diritti livellatori, accordati dalla democrazia

assoluta all'individuo-atomo fuor da qualsiasi sua qualificazione e da qualsiasi suo rango, l'irrompere delle masse nella compagine politica, nel suo significato di una effettiva «invasione verticale dal basso di barbari» (W. Rathenau), hanno portato a tanto. E resta vero, come conseguenza, quel che ha detto un saggista, l'Ortéga y Gasset: «Il fatto caratteristico del momento è che l'anima volgare riconoscendosi volgare ha l'audacia di affermare il diritto della volgarità e lo impone dappertutto».

Nell'Introduzione si è fatto cenno ai pochi che oggi, per temperamento e vocazione, pensano ancora, malgrado tutto, alla possibilità di un'azione politica rettificatrice. È per l'orientamento ideologico di costoro che abbiamo scritto il libro *Gli uomini e le rovine*. Ma per le esperienze raccolte, non possiamo non riconoscere apertamente l'inesistenza delle premesse necessarie a che, in una lotta del genere, oggi si possa giungere a un qualche risultato concreto apprezzabile. D'altra parte, abbiamo precisato che in queste pagine viene propriamente considerato un tipo umano che, pur essendo spiritualmente apparentato agli elementi ora indicati, disposti a battersi anche su posizioni perdute, ha un orientamento diverso. Tale tipo, dal bilancio oggettivo della situazione, come norma valida può trarre unicamente quella del disinteresse, del distacco da tutto quanto oggi è «politica». Il suo principio sarà dunque quello che nell'antichità ebbe il nome di *apolitia*.

Importa però sottolineare che tale principio riguarda essenzialmente l'atteggiamento interiore. Nell'attuale situazione politica, in clima di democrazia e di «socialismo», le condizioni obbligate del giuoco sono tali che l'uomo in quistione non può assolutamente prendervi parte, riconoscendo quel che si è detto: che oggi non esistono idee, cause e fini degni di un impegno del proprio vero essere, esigenze a cui si possa riconoscere un qualsiasi diritto

morale e un qualsiasi fondamento fuor da ciò che sul piano affatto empirico e profano ad esse deriva da un mero stato di fatto. Però l'*apolitìa*, il distacco, non comporta necessariamente conseguenze particolari nel campo dell'attività pura e semplice. Noi abbiamo considerato la capacità di applicarsi alla realizzazione di un dato còmpito per amore dell'azione in se stessa e nei termini di una perfezione impersonale. Così in via di principio non v'è ragione di escludere lo stesso dominio politico, come un caso particolare fra i tanti, l'agire nei termini ora accennati non richiedendo né un qualche valore oggettivo d'ordine superiore, né impulsi che partano dagli strati emotivi e irrazionali del proprio essere. Ma se è a questa stregua che ci si può eventualmente dedicare ad un'attività politica, appare chiaro che essendo importante soltanto l'agire in se stesso e la completezza impersonale nell'agire, cotesta attività politica, per chi desiderasse svolgerla, non può presentare un valore e una dignità maggiori del dedicarsi, nello stesso spirito, ad attività affatto diverse: ad una qualche assurda opera di colonizzazione, alle speculazioni in borsa, alla scienza, diciamo perfino – per dare una evidenza drastica all'idea – al contrabbando delle armi o alla tratta delle bianche.

Come qui viene concepita, l'*apolitìa* non crea dunque nessuna speciale pregiudiziale nel campo esteriore, non ha per corollario necessario un astensionismo pratico. L'uomo veramente distaccato non è né l'*outsider* professionale e polemico, né l'«obiettore di coscienza», né l'anarchico. Una volta fatto sì che la vita con le sue interazioni non impegni il suo essere, egli eventualmente potrà manifestare anche le qualità del soldato che per agire e per realizzare un còmpito non chiede preventivamente una giustificazione trascendente e un'assicurazione quasi teologica della bontà della causa. Potremmo parlare, in questi casi, di un impegno

volontario che concerne la «persona», non l'essere, per cui anche associandosi si resti isolati.

Si è già detto che il superamento positivo del nichilismo consiste appunto nel fatto, che la mancanza di senso non paralizza l'azione della «persona». Esclusa, in termini esistenziali, sarà solo la possibilità di agire essendo presi e mossi da un qualsiasi mito politico o sociale dei nostri giorni per aver riconosciuto serio, significativo e importante quel che presenta tutta la vita politica attuale. *Apolitìa* è la distanza interiore irrevocabile da questa società e dai suoi «valori»; è il non accettare di essere legati ad essa per un qualche vincolo spirituale o morale. Ciò restando fermo, con un diverso spirito potranno anche essere esercitate le attività che in altri presuppongono invece tali vincoli. Resta inoltre la sfera delle attività che possono essere fatte servire a un fine sovraordinato e invisibile, secondo quanto si è indicato, per esempio, nel parlare dei due aspetti dell'impersonalità e di quanto si può raccogliere da alcune forme dell'esistenza più moderna.

Come cenno ad un punto particolare, l'atteggiamento di distacco non può che essere mantenuto negli stessi confronti di entrambe le parti che oggi si disputano il dominio del mondo, l'«Occidente» democratico capitalista e l'«Oriente» comunista. Infatti, questa lotta, dal punto di vista spirituale, è priva di ogni significato. L'«Occidente» non è esponente di nessuna idea superiore. La sua stessa civiltà, basata su di una negazione essenziale dei valori tradizionali, presenta le stesse distruzioni e lo stesso sfondo nichilistico che è in evidenza nell'area marxista e comunista, sia pure in forme e gradi diversi. Non ci soffermeremo su ciò, dato che in un altro libro (*Rivolta contro il mondo moderno*) abbiamo da tempo tratteggiato una concezione complessiva del corso della storia, atta ad allontanare ogni illusione circa il senso ultimo dell'esito, nell'uno o nell'altro verso, di quella lotta

per il controllo del mondo. Non entrando dunque in quistione il problema dei valori, a tale riguardo per l'uomo differenziato potrà porsi, al massimo, un problema pratico. Quel certo margine di libertà materiale che ad alcune attività esterne il mondo della democrazia ancora lascia a chi non se ne lasci condizionare interiormente, sarebbe certamente abolito in regime comunista. Semplicemente in vista di ciò si può prender posizione contro lo schieramento sovietico-comunista: per motivi che si potrebbero quasi dire elementarmente fisici, non già perché si creda in una qualche più alta idea che l'opposto schieramento abbia in proprio.

D'altra parte, si può tener presente che, l'uomo da noi considerato non avendo interesse alcuno ad affermarsi ed esporsi nella vita esteriore di oggi, la sua vita profonda restando invisibile e inafferrabile, per lui un sistema comunista non avrebbe lo stesso significato fatale che per ogni altro; ed anche in esso potrebbe ben esistere un «fronte delle catacombe». L'orientarsi nell'uno o nell'altro senso di fronte all'attuale lotta per l'egemonia mondiale, non è un problema spirituale; è una banale scelta pratica.

La situazione generale resta, in ogni caso, quella che Nietzsche aveva già caratterizzato con le parole: «La lotta per la supremazia in mezzo a condizioni che non valgono nulla: questa civiltà delle grandi città, dei giornali, della febbre, dell'inutilità». Tale è il quadro che giustifica l'imperativo interiore dell'*apolitìa*, a difesa del modo d'essere e della dignità di chi sente di appartenere ad una diversa umanità e constata intorno a sé il deserto[1].

Portiamoci ora nel dominio sociale in senso proprio. Qui non si possono non trarre le conseguenze del fatto che ogni unità organica si è dissolta o sta dissolvendosi: la casta, il ceppo, la nazione, la patria, la stessa famiglia. Dove tutto ciò non abbia quasi cessato apertamente di esistere, il suo fondamento non è una forza viva legata ad un significato bensì la mera forza d'inerzia. Lo si è già visto parlando della persona: oggi ad esistere è essenzialmente la massa labile dei «singoli» privi di nessi organici, massa contenuta da strutture esteriori o mossa da correnti collettive informi e mutevoli. Le differenze oggi esistenti non sono più vere differenze. Le classi non sono che classi economiche fluide. Di nuovo, restano attuali le parole di Zarathustra: «Plebe in alto e plebe in basso! Che significa oggi ancora "povero" o "ricco"? Ho disimparato a distinguere gli uni dagli altri». Le uniche gerarchie reali sono quelle tecniche degli specialisti al servigio delle utilità materiali, dei bisogni (in gran parte innaturali) e delle «distrazioni» dell'animale umano: gerarchie, nelle quali non ha più senso né posto tutto ciò che è rango e superiorità spirituale.

Al luogo delle unità tradizionali – dei corpi particolari, degli ordini, delle caste o classi funzionali, delle corporazioni – membrature a cui il singolo si sentiva legato in base ad un principio superindividuale che ne informava l'intera vita dandole un significato e un orientamento specifico, oggi si hanno associazioni determinate unicamente dall'interesse materiale degli individui, che solo su questa base si uniscono: sindacati, organizzazioni di categoria, partiti. Lo stato informe dei popoli, ormai divenuti mere masse, fa sì che ogni possibile ordine abbia un carattere

necessariamente centralistico e coercitivo. E le inevitabili strutture centralistiche ipertrofiche degli Stati moderni, che moltiplicano gli interventi e le restrizioni anche quando vengono conclamate le «libertà democratiche», se per un lato prevengono il disordine completo, dall'altro vanno però a colpire quel che può ancora restare in fatto di vincoli e di unità di tipo organico; il limite di questo livellamento sociale avendosi quando intervengono forme dichiaratamente totalitarie.

D'altra parte l'assurdo proprio al sistema della vita moderna viene in cruda evidenza proprio in quegli aspetti economici che ormai, essenzialmente e regressivamente, la determinano. Per un lato, da una economia del necessario si è passati decisamente ad una economia del superfluo, del che una delle cause è la sovraproduzione e il progresso della tecnica industriale. La sovraproduzione esige però, per lo smercio dei manufatti, che sia alimentato o suscitato nelle masse un massimo volume di bisogni: bisogni i quali, nel punto di divenire abituali e «normali», comportano un corrispondente, crescente condizionamento del singolo. Qui il primo fattore è dunque la natura stessa del processo produttivo dissociato, che ha preso quasi la mano all'uomo moderno, come un «gigante scatenato» incapace di frenarsi e tale da render vero il detto: *Fiat productio, pereat homo!* (W. Sombart). E se in regime capitalista in ciò ha parte non solo la cupidigia pei profitti e pei dividendi, ma anche la necessità oggettiva di investire in ricorrenza i capitali per impedire che un ingorgo paralizzi tutto il sistema, un'altra, più generale causa dell'incremento insensato della produzione, sulla linea di una economia consumistica del superfluo, è costituita dalla necessità di impiegare la mano d'opera per combattere la disoccupazione: tanto che il principio della sovraproduzione e dell'industrializzazione ad oltranza, da necessità interna del capitalismo privato, in

molti Stati è divenuto una precisa direttiva della politica sociale pianificata. Così un circolo assurdo si chiude, nel senso opposto a quello di un sistema equilibrato, di processi ben contenuti entro limiti sensati.

Naturalmente qui s'incontra un ancor più rilevante fattore dell'assurdo dell'esistenza moderna, cioè l'incremento sfrenato e crescente della popolazione, realizzatosi di pari passo col regime delle masse, favorito dalla democrazia, dalle «conquiste della scienza» e dal regime assistenziale indifferenziato. La pandemìa o demonìa procreativa è effettivamente la forza principale che alimenta senza sosta e che porta tutto il sistema dell'economia moderna, col suo ingranaggio che condiziona sempre più il singolo. Nel che si ha, fra l'altro, una prova evidente dell'accennato carattere irrisorio delle fisime di potenza nutrite dall'uomo di oggi: questo creatore di macchine, questo dominatore della natura, questo inauguratore dell'êra atomica, non sta troppo al disopra di un animale o di un selvaggio per quanto riguarda il sesso: egli è incapace di porre un qualsiasi freno alle forme più primitive dell'impulso del sesso e a quanto vi si connette. Così quasi obbedendo ad un cieco destino, egli accresce senza cessa, irresponsabilmente, la massa umana informe e fornisce la più importante forza motrice a tutto il sistema della vita economica parossistica, innaturale, sempre più condizionata della società moderna, creando in pari tempo focolari innumerevoli di instabilità e di tensioni sociali e internazionali. Il cerchio chiuso è dunque anche quello della massa che, come un potenziale di forze lavorative in eccesso, alimenta la sovraproduzione, la quale a sua volta cerca mercati e masse sempre più grandi per l'assorbimento dei prodotti. Né è da trascurare il fatto che, la crescenza demografica avendo un indice tanto più elevato per quanto più si scende nella scala sociale, essa costituisce un ulteriore fattore del processo regressivo generale.

Constatazioni del genere sono evidenti fino alla banalità e potrebbero essere facilmente sviluppate e corroborate con analisi particolari. Ma già l'indicazione sommaria dei punti essenziali basta per la convalida della norma del distacco interno di fronte non solo al mondo politico attuale ma anche, più in genere, a quello sociale: l'uomo differenziato non può sentirsi parte di una «società» che, come l'attuale, è informe e che oltre ad essere scesa al livello di valori puramente materiali, economici, «fisici», a questo stesso livello vive e si sviluppa in una corsa pazza nel segno dell'assurdo. Nell'*apolitìa* rientra pertanto anche la più decisa presa di posizione contro qualsiasi mito sociale. Non si tratta, qui, delle sole forme liminali, apertamente collettivizzanti, di esso, delle forme secondo le quali alla persona non viene riconosciuto un significato, se non in quanto frammento di una classe o di un partito e, come nell'area marxistico-sovietica, viene affermato che, il singolo non avendo una esistenza propria al di fuori della società, non esistono nemmeno un destino e una felicità personali distinti da quelli del collettivo. Da respingere in egual misura è anche l'ideale più generale e blando della «socialità» che oggi fa così spesso da parola d'ordine anche nel cosidetto mondo libero, dopo il tramonto dell'ideale del vero Stato. L'uomo differenziato da noi considerato si sente assolutamente *fuori* dalla società, non riconosce un qualsiasi diritto morale alla richiesta del suo inserimento in un sistema assurdo, può capire non solo chi sia *fuori*, ma perfino chi sia *contro* la «società» – contro questa società. A prescindere da tutto ciò che direttamente non lo riguarda (perché la sua via non s'incontra con quella dei suoi contemporanei), egli sarebbe l'ultimo a riconoscere un diritto alle misure con cui si vorrebbero normalizzare e «recuperare» alla «società» gli elementi che alla fine ne hanno abbastanza del giuoco e che vengono stigmatizzati

come «disadattati» e «asociali» – è, questo, l'anatema delle società democratiche. Il senso ultimo di tali misure è di narcotizzare chi ha saputo cogliere il carattere assurdo e nichilistico dell'attuale vita collettiva dietro a tutte le maschere «sociali» e alla corrispondente mitologia laica: come già dicemmo a suo tempo.

Partendo da queste considerazioni generali, si può ora passare ad esaminare la crisi che stanno subendo alcuni ideali e alcune istituzioni particolari del precedente periodo, per precisare l'attitudine da prendere nel riguardo.

Riferiamoci anzitutto alle idee di *patria* e di *nazione*. La crisi che, specie dopo la seconda guerra mondiale, tali idee stanno subendo è evidente. Per un lato, essa è conseguenza di processi oggettivi: le grandi forze economiche e politiche in moto sono tali da relativizzare sempre più le frontiere e da ridurre il principio della sovranità nazionale. Si tende ormai a pensare in termini di grandi spazi e di blocchi o schieramenti supernazionali, e, data anche la crescente uniformizzazione dei costumi e dei modi di vita, dato l'accennato trasformarsi dei popoli in masse, dati lo sviluppo e la facilità delle comunicazioni, tutto ciò che ha un riferimento soltanto nazionale sta assumendo un carattere quasi provincialistico di curiosità locale.

Per un altro lato, la crisi riguarda lo stesso modo di sentire, si connette al declino dei miti e delle idealità di ieri, ai quali, dopo gli sconvolgimenti e i crolli dei tempi ultimi, gli uomini rispondono sempre meno, e che sempre meno sono capaci di destare nelle collettività l'antico entusiasmo.

Come in tante precedenti occasioni, anche a questo riguardo è necessario veder chiaro che cosa è, propriamente, che subisce la crisi, e definirne il valore. Di nuovo, non si tratta di realtà del mondo tradizionale, bensì di concezioni nate e affermatesi essenzialmente con la distruzione di esso e

soprattutto con la rivoluzione del Terzo Stato. Prese nel senso moderno di miti politici e di idee forza collettive, «patria» e «nazione» furono quasi ignorate dal mondo tradizionale. Il mondo tradizionale conobbe soltanto «nazionalità», ceppi etnici e razze come dei dati naturalistici privi di quella specifica valenza politica che essi dovevano ricevere nel nazionalismo moderno. Essi rappresentavano una materia prima differenziata da gerarchie e soggetta a un superiore principio di sovranità politica. In molti casi, questo principio sovraelevato rappresentò l'elemento primario, la nazione l'elemento secondario e derivato, perché unità di lingua, territorio, «frontiere naturali», relativa omogeneità etnica di là dall'incontro e dalla mescolanza di diversi sangui, tutto ciò non esisteva al principio, spesso fu solo l'effetto di un processo formativo lungo i secoli determinato da un centro politico e da legami lealistici e feudali con esso.

Inoltre in Occidente le nazioni politiche e gli Stati nazionali sono notoriamente sorti al tramonto dell'unità ecumenica medievale, in sèguito ad un processo di dissociazione, di svincolamento di unità particolari da un tutto (già ne accennammo nel precedente capitolo), processo avente sul piano internazionale e continentale la stessa fisionomia di quello che all'interno di ogni Stato doveva dar luogo allo svincolamento degli individui, all'atomismo sociale e alla dissoluzione del concetto organico di Stato.

In una certa misura, i due processi, del resto, sono stati paralleli. Già nell'esempio storico più antico, presentatoci dalla Francia di Filippo il Bello, si vede come all'avviamento verso lo Stato nazionale si unisse un processo di livellamento antiaristocratico, una incipiente distruzione delle articolazioni di una società organica dovuta all'assolutismo e alla costituzione di quei «poteri pubblici» centralizzati che

sempre più dovevano venire in primo piano negli Stati moderni. Si sa, poi, della stretta relazione esistita fra la dissoluzione corrispondente alla dichiarazione dei «diritti dell'uomo e del cittadino» dell'89 e l'idea patriottica, nazionalistica e rivoluzionaria. La stessa parola «patriota» era sconosciuta prima della Rivoluzione Francese; essa è apparsa la prima volta negli anni fra il 1789 e il 1793 per indicare chi difendeva la rivoluzione contro le monarchie e le aristocrazie. Del pari, nei moti rivoluzionari europei a partire dal '48 e dal '49 «popolo», «idea nazionale», «patriottismo» da un lato, rivoluzione, liberalismo, costituzionalismo, tendenze repubblicane e antimonarchiche dall'altro, furono elementi solidali e spesso inseparabili.

È in questo clima, dunque in margine alla rivoluzione borghese o del Terzo Stato, che «patria» e «nazione» hanno assunto un significato politico primario e quel valore di miti che doveva farsi sempre più preciso nelle successive ideologie apertamente nazionaliste. Pertanto i «sentimenti patriottici» e «nazionali» si legano alla mitologia dell'êra borghese, ed è anche solo in essa, vale dire nel periodo relativamente breve che va dalla Rivoluzione Francese fino alla prima o anche alla seconda guerra mondiale, che l'idea di nazione ha realmente avuto una parte determinante nella storia europea, in stretta connessione con le ideologie democratiche (tale parte, presso agli stessi presupposti, cioè presso a dissoluzioni interne anti-tradizionali e modernizzanti, quell'idea sta ora avendola fra i popoli non-europei emancipatisi).

Quando dalle forme blande del patriottismo si è passati a quelle radicali nazionalistiche, è venuto chiaramente in evidenza il carattere regressivo di tali tendenze e il contributo da esse dato alla stessa emergenza dell'uomo-massa nel mondo moderno: perché il proprio dell'ideologia nazionalistica è il porre patria e nazione come i valori

supremi, il concepirle come entità mistiche dotate quasi di vita propria e aventi un diritto assoluto sul singolo – laddove esse, in realtà, non sono che realtà dissociate e informi per via della loro negazione di ogni vero principio gerarchico e di ogni simbolo o crisma di una trascendente autorità. In genere, il fondamento delle unità politiche che hanno preso forma su tale direzione è antitetico rispetto a quello dello Stato tradizionale. Infatti, come si è detto, di questo il cemento erano un lealismo e una fedeltà che potevano prescindere dal fatto naturalistico della nazionalità; era un principio d'ordine e di sovranità il quale, per non basarsi su tale fatto, poteva anche valere in spazi comprendenti più di una nazionalità; erano, infine, dignità, diritti particolari, caste a unire o dividere i singoli «verticalmente», di là dal comune denominatore «orizzontale» o basale costituito dalla «nazione» e dalla «patria». In una parola, si trattava di una unificazione dall'alto, e non dal basso.

Una volta riconosciuto tutto ciò, è chiaro che l'attuale crisi, oggettiva e ideale, dei concetti e dei sentimenti di patria e nazione a noi si presenta sotto una particolare luce. Di nuovo, si potrebbe parlare di distruzioni che colpiscono qualcosa che già aveva un carattere negativo e regressivo: per cui esse potrebbero perfino avere il significato di una potenziale liberazione, se la direzione del processo complessivo non fosse quella che è: verso qualcosa di ancor più problematico. Pertanto, quand'anche ciò che resterà fosse soltanto un vuoto, non per questa ragione l'uomo che a noi interessa può deplorare quella crisi e interessarsi a delle reazioni, in «regime di residui». Il vuoto sarebbe colmato, il negativo darebbe luogo al positivo, solo se potessero tornare ad agire, in forme nuove, gli antichi principî, a sostituire alle unità di tipo naturalistico in dissoluzione delle unità di tipo diverso; se non fossero più le patrie e le nazioni ad unire o a dividere, bensì delle idee; se

fosse decisiva non l'adesione sentimentale e irrazionale ad un mito collettivizzante, ma un sistema di rapporti lealistici, liberi e fortemente personalizzati, cosa che naturalmente richiederebbe come punto fondamentale di riferimento dei capi in veste di esponenti di una autorità suprema e intangibile. Su tale linea potrebbero anche formarsi degli schieramenti transnazionali quali li conobbero diversi cicli imperiali e, come apparizione parziale, la Santa Alleanza. La contraffazione degradata di tutto ciò, è quel che oggi sta prendendo forma presso alla crisi delle sovranità nazionali: blocchi di potenza determinati unicamente da fattori materiali, economici e «politici» nel senso più deteriore, privi di ogni idea. Da qui l'insignificanza, dianzi indicata, dell'antitesi fra i due principali schieramenti di questo genere oggi esistenti, fra l'«Occidente» democratico e l'«Oriente» comunista e marxista. E mancando una terza forza di diverso carattere, mancando una vera idea per unire e dividere di là dalle patrie, dalla nazione e dall'anti-nazione, l'unica prospettiva è quella di una unità invisibile nel mondo, al disopra delle frontiere, di quei pochi individui che sono accomunati dalla loro stessa natura, diversa da quella dell'uomo d'oggi, e da una stessa legge interiore. In un passo, quasi negli stessi termini Platone parlò del vero Stato quale idea, veduta poi ripresa dalla Stoa. Smaterializzato, un non diverso tipo di unità è stato a fondamento degli Ordini, e il suo ultimo riflesso, deformato sino all'irriconoscibile, può essere raccolto in società segrete, quali la massoneria. Se nuovi processi dovessero svilupparsi all'esaurirsi del presente ciclo, essi forse proprio in unità del genere potrebbero avere il loro punto di partenza. È allora che anche sul piano dell'azione potrebbe venire in evidenza il lato positivo del superamento dell'idea di patria, sia come mito del periodo Romantico borghese, sia come fatto naturalistico quasi irrilevante rispetto ad un'unità di diverso

tipo: all'essere di una stessa patria o terra, si contrapporrà l'essere o non essere per una stessa causa. L'*apolitìa*, il distacco di oggi, contiene questa eventuale possibilità di un domani. Anche per questo bisogna veder bene la distanza esistente fra l'atteggiamento qui indicato e certi prodotti ultimi dello sfaldamento politico moderno, corrispondenti ad un cosmopolitismo informe e umanitario, ad un pacifismo paranoico e alle velleità di coloro che qua e là oggi vorrebbero sentirsi solo come «cittadini del mondo» facendo eventualmente gli «obiettori di coscienza».

27. *Matrimonio e famiglia*

I fatti sociali presentano una più stretta connessione con quelli della vita privata e del costume, se si considera il problema delle relazioni fra i sessi, del matrimonio e della famiglia nell'esistenza di oggi.

Per quel che concerne l'istituto familiare, la sua crisi ai nostri giorni non è meno manifesta di quella dell'idea Romantica ottocentesca di patria, a tale riguardo trattandosi degli effetti di processi in larga misura irreversibili per il loro legarsi all'insieme dei fattori che caratterizzano ormai il genere dell'esistenza dei tempi ultimi. Naturalmente anche la crisi della famiglia suscita oggi preoccupazioni e reazioni moralizzanti, con tentativi più o meno vani di salvataggio, senza che qui si sappia far valere altro che delle istanze conformistiche e un vuoto e falso tradizionalismo.

Anche a questo riguardo le cose per noi si presentano in modo diverso e, come nel caso degli altri fenomeni già

considerati, è necessario riconoscere freddamente la situazione nella sua realtà. Si debbono pertanto trarre le conseguenze dal fatto che la famiglia già da tempo ha cessato di avere un qualche significato superiore, di essere cementata da fattori vivi d'ordine non semplicemente individuale. Il carattere organico e, in un certo modo, «eroico» che la sua unità presentava in altri tempi, è andato perduto nel mondo moderno, come è svanita, o sta per svanire, la stessa vernice residuale di «sacralità» che all'istituto veniva dal crisma del matrimonio religioso. Nella realtà della grandissima maggioranza dei casi la famiglia nei tempi moderni si presenta come una istituzione piccolo-borghese determinata quasi esclusivamente da fattori conformistici, utilitari, primitivisticamente umani e al massimo sentimentali. Soprattutto è venuto meno il suo fulcro essenziale costituito dall'autorità, in primo luogo spirituale, del suo capo, del padre: quella raccoglibile dalla stessa derivazione etimologica della parola *pater* da «signore», «sovrano». A questa stregua una delle principali finalità della famiglia, la procreazione, si riduce alla mera, opaca continuazione di un sangue: continuazione, peraltro, promiscua, dato che con l'individualismo moderno è caduta, per le unioni coniugali, ogni limitazione di ceppo, di casta e di razza, e dato che, in ogni caso, essa non ha più come controparte la continuità più essenziale, cioè la trasmissione di generazione in generazione di una influenza spirituale, di una tradizione, di un retaggio ideale. Peraltro, come potrebbe essere altrimenti, e la famiglia come potrebbe continuare ad avere un saldo centro che la tenga insieme, se il suo capo naturale, il padre, oggi così spesso da essa è quasi estraneo, perfino fisicamente, preso come è nell'ingranaggio praticistico della vita materiale, in quella società di cui abbiamo indicato l'intrinseca assurdità? Che autorità può rivestire il padre, se, specie nelle cosidette «classi superiori»,

egli oggi si riduce ad una macchina per far danaro, al professionista indaffarato e giù di lì? In più, spesso ciò vale perfino per entrambi i genitori, per effetto della emancipazione della donna, del suo entrare nel mondo delle professioni e del lavoro, mentre evidentemente può giovare ancor meno al clima interno della famiglia e ad una influenza positiva sui figli l'altra alternativa della donna moderna, rappresentata dalla «signora» che si dà ad una esistenza frivola e mondana. Così stando le cose nella maggioranza dei casi, come riconoscere all'unità familiare moderna un carattere diverso da quello di una connessione estrinseca esposta di necessità a processi erosivi e disgregativi, e come non annoverare fra le ipocrite menzogne della nostra società il preteso «carattere sacro» dell'istituto familiare?

La interrelazione fra il venir meno del preesistente principio di autorità e lo svincolamento individualistico dei singoli, da noi già rilevata nel campo politico, si è manifestata anche nel campo della famiglia. Al decadere di ogni prestigio del padre ha fatto riscontro il distacco dei figli, lo iato sempre più netto e crudo fra nuove e vecchie generazioni. Alla dissoluzione dei nessi organici nello spazio (caste, corpi, ecc.) fa riscontro, ai nostri giorni, quella dei nessi organici nel tempo, cioè la rottura della continuità spirituale fra le generazioni, fra padri e figli. Il distacco, la estraneità degli uni agli altri è un fatto innegabile di crescenti proporzioni, che nel mondo d'oggi è anche propiziato dal ritmo sempre più rapido e disordinato dell'esistenza. È poi significativo che tale fenomeno appare in modo particolarmente crudo nelle classi superiori e in ciò che resta dell'antica aristocrazia nobiliare, dove ci si sarebbe invece aspettata una maggiore forza di persistenza dei vincoli del sangue e della tradizione. Non è solo una battuta umoristica, che pei figli «moderni» i genitori sono «un male

inevitabile». La nuova generazione desidera che i genitori «pensino ai fatti loro» e non si intromettano nella vita dei figli, perché essi «non la capiscono» (anche quando non vi è assolutamente nulla da capire); e ad avanzare una tale pretesa non è più il solo sesso maschile, al fianco di esso si è schierato in una «contestazione» anche quello feminile. Naturalmente, tutto ciò acutizza la condizione generale di sradicamento. La carenza di ogni significato superiore della famiglia presso ad una civiltà materialistica e disanimata è pertanto una delle cause anche di fenomeni liminali, come quelli costituiti dalla «gioventù bruciata» e dalla stessa crescente criminalità o corruzione giovanile.

Comunque, dato tale stato di fatto, quale pur ne sia la causa principale – si connetta, questa causa, soprattutto ai figli o ai genitori –, la stessa procreazione assume un carattere assurdo e non può continuare sensatamente a valere come una delle principali ragioni d'essere della famiglia. Così, come dicevamo, solo la forza di inerzia, le convenzioni, la convenienza pratica e la debolezza di carattere in un regime di mediocrità e di accomodamenti è ciò a cui in innumeri casi oggi la famiglia deve il suo sussistere. Né è da pensare che con misure esterne si possa venire a un mutamento. Ripetiamolo: l'unità familiare poteva mantenersi salda solo quando un modo di sentire superpersonale aveva una certa forza, tanto da far passare in secondo piano i fatti semplicemente individuali. Allora in un matrimonio si poteva anche non essere «felici», si potevano non vedere appagati i «bisogni dell'anima»; eppure l'unità sussisteva. Nel clima individualistico della società attuale non si potrebbe invece indicare nessuna superiore ragione a che l'unità familiare debba sussistere quando l'uomo o la donna «non vanno d'accordo» e i sentimenti o il sesso li conducano a nuove scelte. È perciò naturale il moltiplicarsi, nella società contemporanea, dei cosidetti «matrimoni

falliti», e il correlativo regime dei divorzi e delle separazioni di coniugi. Ed è assurdo pensare all'efficacia di misure infrenatrici, la base dell'insieme essendo ormai una modificazione d'ordine esistenziale.

Dopo questo bilancio, sarebbe quasi superfluo specificare quale può essere, oggi, l'atteggiamento dell'uomo differenziato. In via di principio, nel dominio ora accennato, egli non può dare un qualche valore a matrimonio, famiglia, procreazione. Tutto ciò non può che essergli estraneo; non può riconoscervi nulla di significativo, di meritevole di una sua attenzione (su quel che riguarda il problema dei sessi in sé, e non secondo la prospettiva sociale, torneremo più oltre).

Circa il matrimonio, per lui sono palesi le contaminazioni fra sacro e profano e il conformismo borghese, anche quando si fa entrare in quistione il matrimonio religioso indissolubile cattolico. In realtà, tale indissolubilità, che nell'area cattolica dovrebbe tutelare la famiglia, non riguarda ormai che la facciata. Le unioni indissolubili nominalmente, di fatto sono spesso profondamente tarate e labili, e in quell'area la piccola morale non si preoccupa minimamente che il matrimonio sia effettivamente indissolubile; ad essa importa solo fare come se fosse tale. Che uomini e donne, una volta debitamente sposati, facciano più o meno quel che vogliono, che fingano, si tradiscano o semplicemente si sopportino, che restino insieme per semplice convenienza riducendo la famiglia a quel che si è detto sopra, ad essa poco importa. La morale è salva, e si crede che la famiglia resti la cellula fondamentale della società solo che si condanni il divorzio e si accetti quella sanzione o autorizzazione sociale – come tale impertinente – per ogni convivenza a base sessuale, che corrisponde al matrimonio. Peraltro, anche quando non si tratta del matrimonio «indissolubile» di rito cattolico,

quando si tratta di società nelle quali il divorzio è ammesso, l'ipocrisia sussiste perché si esige che si sacrifichi all'altare del conformismo sociale nello stesso caso in cui uomini e donne si separino e si risposino in ricorrenza pei motivi più frivoli e ridicoli, come accade tipicamente negli Stati Uniti, sì che il matrimonio finisce con l'essere poco più di una vernice puritana per una specie di regime di alta prostituzione o di libero amore legalizzato.

Tuttavia, il problema del matrimonio religioso cattolico merita qualche considerazione teorica e storica additiva, affinché non nascano equivoci. Infatti, come è ovvio, nel nostro caso non sono di certo argomenti da «liberi pensatori» che facciamo valere contro quel matrimonio.

Poco fa abbiamo accennato a delle contaminazioni fra il sacro e il profano. In fatto di precedenti, v'è da ricordare che il matrimonio come rito e come sacramento comportante l'indissolubilità ha preso figura solo tardivamente nella storia della Chiesa, non prima del XII secolo, e che l'obbligatorietà del rito religioso per ogni unione che non voglia essere considerata come mero concubinaggio è stata proclamata ad una data ancor più recente, al Concilio di Trento (1563). Per conto nostro, ciò non intacca però il concetto di un matrimonio indissolubile preso in se stesso: solo che allora se ne debbono ben precisare il luogo, il significato e le condizioni. Occorre mettere in rilievo che in questo, come in altri casi per quel che riguarda i sacramenti, nella Chiesa cattolica ci si trova dinanzi ad un singolare paradosso: partiti dal proposito di sacralizzare il profano, praticamente si è finiti col profanare il sacro.

Il significato vero, tradizionale del matrimonio-rito si trova adombrato ancor in San Paolo, quando egli per indicarlo non usa il termine «sacramento», bensì quello di «mistero» («è un grande mistero», dice testualmente –

Efesini, V, 31-32). Si può ammettere senz'altro una idea superiore del matrimonio, come unione sacra e indissolubile non a parole, ma di fatto. Tale tipo di unione è però concepibile solo in casi eccezionali, nei casi in cui sia presente, in via di principio, quella dedizione assoluta, quasi eroica, dell'una persona all'altra, nella vita e di là dalla vita, che in più di una civiltà tradizionale fu conosciuta, con esempi perfino di spose che trovavano naturale non sopravvivere alla morte del marito.

Abbiamo parlato di una profanazione del sacro pel fatto che questo concetto di una unione sacramentale indissolubile, «trascritta nei cieli», superiore al piano naturalistico, genericamente sentimentale e anche, in fondo, soltanto sociale, lo si è andato ad applicare, anzi ad imporre, ad ogni coppietta di sposi, che si uniscono in chiesa anziché col matrimonio civile soltanto per conformismo rispetto ad un determinato ambiente sociale. E si è preteso che su questo piano esteriore e prosaico, su questo piano del nietzschiano «umano, troppo umano», debbano e possano valere gli attributi del matrimonio davvero sacro, del matrimonio come «mistero». Da qui, in una società come l'attuale, l'accennato regime delle finzioni e l'insorgere di gravissimi problemi personali e sociali, quando il divorzio non è ammesso.

D'altronde vi è da notare che nello stesso cattolicesimo l'assolutezza teorica del matrimonio-rito subisce una non indifferente limitazione. Basterà ricordare che se la Chiesa insiste sulla indissolubilità del vincolo matrimoniale nello spazio, negando il divorzio, essa ha cessato di pretenderla nel tempo. In altre parole, la Chiesa che non ammette che si divorzi e che ci si risposi, ammette però che vedovi e vedove si risposino, cosa equivalente ad una rottura della fedeltà, e concepibile al massimo presso una premessa apertamente materialistica, cioè solo se si pensa che chi è morto, e a cui si

era indissolubilmente uniti per la potenza sovrannaturale del rito, abbia cessato di esistere. Questa incoerenza è uno dei fatti che mostrano che la legge religiosa cattolica, lungi dall'avere veramente in vista valori spirituali trascendenti, ha fatto dei sacramenti un semplice coadiuvante sociale, un ingrediente della vita profana, riducendolo pertanto ad una mera formalità, ovvero degradandolo.

Non basta. Insieme all'assurdo proprio al democraticizzare, all'imporre a tutti il matrimonio-rito, vi è da constatare, nella dottrina cattolica, una incongruenza quando essa pretende che il rito, oltreché indissolubili, renda «sacre» le unioni naturali: l'una incongruenza, del resto, collegandosi con l'altra. Si è che qui già per via di precise premesse dogmatiche il «sacro» non può che ridursi ad un semplice modo di dire. Si sa che la concezione cristiana e cattolica è stata caratterizzata dall'antitesi fra «carne» e spirito, da una specie di odio teologico pel sesso, dovuto ad una illegittima estensione alla vita ordinaria di un principio valido, al massimo, solo per un certo genere di vita ascetica. Il sesso come tale venendo presentato come qualcosa di peccaminoso, il matrimonio è stato concepito come un male minore, come una concessione fatta alla debolezza umana, in chi non sa eleggere come norma di vita la castità, la rinuncia al sesso. Non potendo proprio anatemizzare la sessualità, il cattolicesimo negli stessi riguardi del matrimonio ha cercato di ridurla al fatto banale biologico, ammettendone l'uso fra i coniugi esclusivamente ai fini della procreazione. A differenza di quel che fu proprio a certe antiche tradizioni, nessuna valenza superiore, sia pure potenziale, essendo dunque stata riconosciuta dal cattolicesimo all'esperienza sessuale presa in se stessa, manca ogni base per una trasformazione di essa atta a propiziare una vita più intensa, ad integrare e ad elevare la tensione interna di due esseri di sesso diverso,

mentre è proprio in questi termini che dovrebbero essere eventualmente concepiti una concreta «sacralizzazione» delle unioni e l'effetto di una influenza superiore legantesi al rito.

D'altronde, avendo democraticizzato il matrimonio-rito, le cose non potrebbero stare altrimenti anche se le premesse fossero diverse: se no, bisognerebbe supporre, nel rito, il potere quasi magico di elevare automaticamente le esperienze sessuali di una qualsiasi coppietta al livello di una superiore tensione, di una ebrezza trasfigurante la quale essa sola potrebbe portare al di là dal piano della «natura» e nel fatto sessuale andrebbe a costituire l'elemento primario, mentre l'aspetto procreativo, genesiaco, apparirebbe assolutamente secondario e appartenente, in se stesso, al piano naturalistico. Nel complesso, per via sia della concezione della sessualità, sia del matrimonio-rito profanato nei termini di cosa messa alla portata di tutti ed anzi resa obbligatoria per qualsiasi coppia cattolica, lo stesso matrimonio religioso si riduce alla semplice sanzione religiosa di un contratto profano non assolutizzabile, presso al quale i precetti cattolici circa i rapporti fra i sessi tendono a condurre ogni cosa sul piano di una infrenata, borghese mediocrità: addomesticata animalità procreativa entro quadri conformistici: quadri, che in fondo non sono stati rimossi da certe titubanti concessioni parziali fatte, per «aggiornamento», in margine al Concilio Vaticano II.

Ciò, per un chiarimento riguardante il dominio dei principî. In una civiltà e in una società materializzate e desacralizzate, come lo sono le attuali, è poi naturale che gli stessi argini contro la dissoluzione costituiti dalla concezione cristiana di matrimonio e famiglia – per problematica che, secondo quanto si è visto or ora, tale concezione sia – siano venuti sempre più meno, e che così come ormai stanno le cose, nulla esista più che meriti di essere sinceramente

difeso e conservato. Le conseguenze della crisi, evidente anche in questo dominio, epperò tutti i problemi di oggi circa il divorzio, il libero amore e il resto, poco possono interessare, all'uomo differenziato. In ultima analisi, la linea dell'aperto disfacimento individualistico, da lui non può essere considerata come un male peggiore di quello proprio alla linea che sta seguendo il mondo comunista il quale, dopo aver liquidato le fisime delle unioni libere coltivate dal primo socialismo rivoluzionario antiborghese, tende sempre più a sostituire lo Stato o l'uno o l'altro collettivo alla famiglia, mentre la «dignità» della donna viene rivendicata, oltre che come lavoratrice affiancata all'uomo, nei termini di un semplice mammifero da riproduzione. In effetti, nella Russia di oggi sono contemplate delle decorazioni per le donne prolifiche, fino a quella di «eroina dell'Unione Sovietica» per compagne – anche ragazze non sposate – che abbiano messo al mondo almeno dieci bambini, dei quali, volendo, esse possono anche sbarazzarsi affidandoli allo Stato, che penserà lui a educarli in modo più diretto e razionale per farne degli «uomini sovietici». Si sa che negli stessi riguardi del sesso feminile tale formazione s'ispira essenzialmente a quel che dice il commento all'art. 12 della costituzione sovietica: «Il lavoro, in altri tempi considerato come una fatica inutile o disonorevole, diventa un problema di dignità, una gloria, un problema di valore, di eroismo». Il titolo di «eroe del lavoro socialista», parificato a quello di «eroe dell'Unione Sovietica», è la controparte del titolo or ora accennato conferito alla donna in funzione di riproduttrice. Tali sono i felici orizzonti proprî all'alternativa opposta a quella del «decadentismo» e della «corruzione» della società borghese capitalistica, dove la famiglia sta dissolvendosi presso all'anarchia, all'indifferenza e alla cosidetta «rivoluzione sessuale» delle nuove generazioni e al venir meno di ogni nesso organico e di ogni

principio di autorità.

Comunque, anche queste alternative sono di scarso significato. Ciò che resta evidente, è che in quest'epoca di dissoluzione, per l'uomo che a noi interessa difficilmente possono entrare come che sia in quistione matrimonio e famiglia. Non si tratta di un ostentato anticonformismo; si tratta della conclusione da trarre da una visione conforme alla realtà, là dove resti ferma l'esigenza della libertà interiore. Un uomo del tipo che noi abbiamo in vista, in un mondo come l'attuale deve poter disporre assolutamente di sé, perfino al limite della vita. A lui il crearsi dei legami nel campo qui considerato si addice così poco, quanto in altra epoca si addiceva ad un asceta o al soldato di ventura. Non che egli non sarebbe pronto ad assumere anche ben più gravi pesi: il problema si riferisce invece a quel che, in se stesso, risulta privo di ogni significato.

È noto il detto di Nietzsche: «*Nicht fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf. Dazu helfe dir der Garten der Ehe*» [2]. Esso si riferiva all'idea, che l'uomo di oggi è una semplice forma di transizione, il cui còmpito è solo di preparare la nascita del «superuomo», essendo pronto a sacrificarsi per ciò, e a ritirarsi al suo sorgere. Della fisima del superuomo e di questo finalismo che rimanda il possesso di un significato assoluto dell'esistenza ad un'ipotetica umanità futura, noi abbiamo già fatto giustizia. Ma dal detto ora citato, col suo giuoco di parole, si può raccogliere come valido il concetto, che il matrimonio dovrebbe servire per riprodursi non «orizzontalmente», in avanti (tale è il senso di *fortpflanzen*), generando semplicemente, bensì «verticalmente», verso l'alto (*hinaufpflanzen*), elevando la propria linea. In effetti, questa sarebbe la sola giustificazione superiore di matrimonio e famiglia: oggi inesistente, per via della situazione esistenziale oggettiva di cui si è detto, per via dei processi dissolutivi che hanno colpito i nessi profondi che

possono collegare spiritualmente l'una generazione all'altra. Già un cattolico, il Péguy, aveva parlato dell'esser padri come della «grande avventura dell'uomo moderno» data l'assoluta incertezza di quel che può essere la propria prole, data l'improbabilità che ai nostri giorni il figlio dal padre riceva qualcosa di più della semplice «vita». Già rilevammo che, a tale riguardo, non si tratta di avere o non avere quella qualità non solo fisica di padre che esistette nella famiglia antica e che fondava la di lui autorità. Anche se tale qualità fosse ancora presente – e, in via di principio, si dovrebbe assumere che nell'uomo da noi considerato potrebbe essere ancora presente – essa si troverebbe paralizzata per la presenza di una materia refrattaria e dissociata nelle nuove generazioni. Come si è detto che lo stato delle masse moderne è ormai tale che, quand'anche apparissero figure aventi la statura di veri capi, esse sarebbero le ultime ad essere seguite, del pari non v'è da illudersi circa l'azione formatrice e educatrice che si può ancora esercitare su di una prole nata in un ambiente, come quello dell'attuale società, anche quando il padre non fosse tale nel solo senso anagrafico.

L'obiezione che potrebbe provocare una simile presa di posizione non è di certo, che essa comporti il pericolo di uno spopolamento della Terra, perché ad evitarlo provvede più che a sufficienza il riprodursi pandemico e catastrofico della comune umanità, ma che così proprio gli uomini differenziati rinuncerebbero in partenza ad assicurarsi una discendenza che riprenda il retaggio delle loro idee e del loro modo d'essere, lasciando invece che le masse e le classi più insignificanti cotesta discendenza l'abbiano, e sempre più numerosa.

Si può superare questa obiezione dissociando la generazione fisica da quella spirituale. Dato che in un regime di dissoluzione, in un mondo dove non esistono più

né caste, né tradizioni, né razze in senso proprio, l'una progenitura ha cessato di essere parallela all'altra e la continuità ereditaria del sangue non rappresenta più una condizione favorevole per una continuità spirituale, ci si può eventualmente rifare a quella paternità spirituale alla quale anche nel mondo tradizionale fu spesso riconosciuta la priorità rispetto alla paternità soltanto biologica, quando si parlò dei rapporti fra maestro e discepolo, fra iniziatore e iniziando, fino a giungere all'idea di una rinascita o seconda nascita come un fatto indipendente da ogni paternità fisica e tale da creare, in chi ne era l'oggetto, un vincolo più intimo ed essenziale di ognuno di quelli che potevano unire la persona in quistione al padre fisico, alla famiglia o ad una qualsiasi comunità e unità naturalistica.

Questa è dunque la speciale possibilità che qui, come succedaneo, può venire considerata: essa riporta ad un ordine di idee analogo a quello esposto trattando del principio della nazione, quando dicemmo che ad unità naturalistiche entrate ormai in crisi, può solo sostituirsi una unità determinata da una idea. All'«avventura» della procreazione fisica di esseri che possono essere individui staccati, «moderni», buoni solo ad accrescere il mondo privo di senso della quantità, si può contrapporre dunque l'azione di risveglio che coloro che non appartengono spiritualmente al mondo attuale possono eventualmente esercitare su elementi aventi una adeguata qualificazione affinché alla scomparsa fisica dei primi non resti un vuoto da nulla colmato. D'altronde, i pochi uomini differenziati oggi esistenti ben di rado si trovano a presentare la stessa forma interna e lo stesso orientamento per il loro essere di uno stesso sangue o ceppo, per via ereditaria. Così non vi è ragione di supporre che per la prossima generazione le cose debbano andare altrimenti. Per importante che sia il còmpito di assicurarsi una successione spirituale, la sua

effettuabilità dipende dalle circostanze. Esso sarà realizzato se e dove sarà possibile realizzarlo, senza che ci si debba dare ad una preoccupata ricerca e, meno che tutto, ad una qualche specie di proselitismo. Soprattutto in questo dominio, quel che è autentico e valido si compie nel segno di una saggezza superiore inafferrabile, con le apparenze esterne di una casualità, anziché di una iniziativa diretta «voluta» dell'uno o dell'altro individuo.

28. *Le relazioni fra i sessi*

Abbiamo avuto cura di distinguere il problema della famiglia e del matrimonio in quanto problema sociale dal problema personale del sesso. Ancor una volta, si tratta di una separazione che, non normale né legittima in un mondo normale, tranne che in casi speciali, in un mondo in dissolvenza invece s'impone. Passiamo dunque a considerare le relazioni fra uomo e donna in sé e per sé.

Anche a questo riguardo vanno messi anzitutto in evidenza gli aspetti positivi che, almeno potenzialmente, presentano certi processi dissolutivi nella misura in cui ciò che da essi viene colpito appartenga al mondo borghese, non solo, ma più in generale risenta di certe distorsioni e opache concrezioni che, circa le cose del sesso, sono anche derivate dalla religione venuta a predominare in Occidente.

Qui in prima linea ci si può riferire a quel complesso caratteristico che è determinato da interferenze fra moralità e sessualità, nonché fra spiritualità e sessualità.

L'importanza che alle faccende del sesso è stata attribuita nel campo dei valori etici e spirituali, spesso fino a farne delle misure per questi ultimi, è effettivamente da considerarsi aberrante.

Il Pareto poté parlare di una «religione sessuale» che nell'ultimo secolo coi suoi tabù, i suoi dogmi e la sua intolleranza si era affiancata alla religione in senso proprio, presentando forme particolarmente virulente nei paesi anglosassoni dove essa per degne compagne aveva avuto, e in parte ancora ha, altre due religioni dogmatiche laiche di nuovo conio, quella umanitario-progressista e la religione della democrazia. Ma, ciò a parte, vi sono distorsioni riferentisi ad un dominio assai più vasto. Ad esempio, una di esse riguarda lo stesso significato assunto dal termine «virtù»[3]. Si sa che *virtus* nell'antichità e ancor fino alla Rinascenza aveva il significato di forza d'animo, di qualità virile, di potere, mentre successivamente il suo significato prevalente è divenuto sessuale, tanto che lo stesso Pareto poté coniare l'espressione «virtuismo» proprio per caratterizzare l'anzidetta religione puritana. Un altro caso tipico dell'interferenza fra sessualità e etica e delle relative distorsioni riguarda la nozione di onore. È vero che qui si trattava soprattutto del sesso feminile; non per questo la cosa era meno significativa. Per un lungo periodo si è ritenuto, e ancor oggi si ritiene in certi strati sociali e in certe aree, che una ragazza perda il proprio «onore» quando abbia delle esperienze sessuali libere fuor dal matrimonio, non solo, ma perfino quando essa abbia subìto violenza. Un simile assurdo andò ad informare perfino la tematica di certa «grande arte», a tale riguardo il limite del grottesco essendo stato forse raggiunto dal dramma *Il miglior giudice è il re* di Lope de Vega: qui ci viene presentata una ragazza che, per esser stata rapita e violentata da un signore feudale, aveva perduto l'«onore», che ella però sùbito riacquista,

quando il re fa giustiziare lo stupratore e fa sposare la ragazza al suo fidanzato. Del resto, come controparte, non era meno assurda la veduta, secondo la quale l'uomo sarebbe leso nel proprio «onore» se la moglie lo tradisce – mentre, se mai, l'opposto sarebbe vero; dei due, nell'adulterio è la donna, e non l'uomo, a perdere l'«onore», non per il fatto sessuale in se stesso, ma da un punto di vista superiore, perché là dove il matrimonio è qualcosa di serio e di profondo, la donna sposandosi si lega liberamente ad un uomo e questo vincolo etico di fedeltà ella come adultera, degradandosi anzitutto di fronte a se stessa, lo spezza. Così, di passata, si può rilevare quanto sia sciocco il ridicolo che nel mondo borghese era d'uso far ricadere sul marito tradito: tanto varrebbe trovar ridicolo chi abbia subìto un furto, o un capo quando un suo gregario, venendo meno alla fede giurata, lo tradisce: a meno che la difesa dell'«onore» non la si volesse eventualmente associare allo sviluppo, nel marito, di qualità da carceriere o da despota, non certo compatibili con una idea superiore della dignità virile.

Anche da esempi così banali appare chiara la contaminazione subìta dai valori etici per via dei pregiudizi sessuali. Abbiamo già accennato a principî di una «grande morale» che, per legarsi ad una specie di razza inferiore, non possono essere intaccati dalle dissoluzioni nichilistiche: come la verità, la drittura, la lealtà, il coraggio interiore, il sentimento vero, non socialmente condizionato, dell'onore e dell'onta, il dominio di sé. Tutto ciò ha un significato di «virtù»; i fatti sessuali non vi hanno parte se non indirettamente, cioè nel solo caso che spingano ad una condotta che faccia deviare da tali valori.

Rientra nel complesso dianzi indicato il valore che è stato attribuito alla verginità dalla religione occidentale, su un piano perfino teologico. Esso è già in evidenza su tale piano per l'importanza e il rilievo del tutto incomprensibili (a

meno di tenersi al puro dominio dei simboli) dati alla verginità di Maria, della «Madre di Dio». Ma esso era attestato più propriamente sul piano morale e normativo da molte opinioni riconosciute «probabili» (cioè raccomandate perché prevalenti e difese da pensatori di particolare dottrina, benché non univocamente vincolanti) dalla teologia morale cattolica: per esempio, da quella secondo cui per una ragazza sarebbe preferibile l'uccidersi al lasciarsi violentare (idea che ha condotto fino alla recente «santificazione» di una Maria Goretti), ovvero che a lei sarebbe lecito uccidere l'attentatore, se ciò le permettesse di salvare la propria integrità anatomica. Del pari, fu opinione difesa negli stessi termini dalla casistica della teologia morale che, ove per la salvezza di una città il nemico avesse richiesto il sacrificio di un innocente, questi poteva immolarsi e la città acconsentire a consegnarlo: non però se fosse stata richiesta una ragazza a che se ne abusasse stuprandola. Al tabù sessuale si dava dunque maggior peso che alla vita. Esempi del genere potrebbero essere facilmente moltiplicati. Ma quando, con un regime di interdizioni e di anatemi, si dimostra di preoccuparsi talmente delle cose del sesso, è evidente che se ne dipende non meno che nel caso che di esse si faccia una cruda esaltazione. Nel complesso, è così che nell'area dell'Europa cristianizzata – e tanto più, per quanto più nella religione positiva vennero meno le potenzialità contemplative, l'orientamento verso la trascendenza, l'alta ascesi e la vera sacralità – il dominio della morale è risultato contaminato dall'idea del sesso, fino a giungere ai complessi indicati al principio.

Se tutto quest'ordine anormale di cose non è dunque di recente data, il fatto caratteristico del periodo borghese è che esso aveva assunto i caratteri precipui dissociati e autonomi di una «morale sociale»: appunto col «virtuismo»

accusato da Vilfredo Pareto, il quale in una certa misura non aveva più nemmeno un riferimento obbligato alle premesse della morale religiosa. Ora, a costituire l'oggetto principale dei processi dissolutivi dell'epoca più recente è stata ed è appunto tale morale a base sessuale. Si è parlato di una «rivoluzione sessuale», intesa a rimuovere sia le inibizioni interiori, sia i tabù repressivi sociali. Di fatto, nel mondo di oggi la «libertà sessuale» sta affermandosi sempre di più, come prassi corrente. Ma a tale riguardo si debbono fare alcune considerazioni.

Vi è anzitutto da rilevare che la direzione dei processi in corso è verso un liberarsi *del* sesso, per nulla, anche, verso un liberarsi *dal* sesso[4]. Che sesso e donna siano invece divenuti motivi dominanti nella società attuale, questo è un fatto evidente che, peraltro, rientra nella fenomenologia presentata abitualmente da ogni fase terminale di un ciclo di civiltà. Si può parlare di una intossicazione sessuale cronica che è propria alla presente epoca e che ha mille manifestazioni nella vita pubblica, nel costume, nell'arte. La sua controparte è una ginecocrazia tendenziale, ossia una preminenza, sessualmente orientata, della donna la quale a sua volta sta in relazione con l'involuzione materialistica e praticistica del sesso maschile, per cui il fenomeno è perspicuo soprattutto in quei paesi dove, come gli Stati Uniti, quella involuzione è più spinta.

Avendone trattato in altre occasioni, qui non ci soffermeremo sull'argomento[5]. Ci limiteremo soltanto a rilevare l'aspetto particolare costituito dal carattere collettivo e, in un certo modo, astratto dell'erotismo e del tipo di fascinosità incentratisi in nuovissimi idoli feminili, in un'atmosfera alimentata con mille mezzi: cinema, riviste a rotocalco, televisione, rappresentazioni, concorsi di bellezza e via dicendo. Qui la persona reale della donna è spesso una specie di supporto quasi disanimato, di centro di

cristallizzazione di quella atmosfera di sessualità diffusa e cronica, tanto che la grandissima parte delle «stelle» dai tratti fascinosi, in pratica, come persone, hanno qualità sessuali affatto scadenti, il loro fondo esistenziale essendo presso a poco quello di comuni ragazze sviate e alquanto nevrotiche. A tale riguardo, vi è chi ha giustamente usato l'imagine delle meduse dai magnifici colori iridescenti che si riducono ad una massa gelatinosa e che svaporano, se portate al sole, fuori dall'acqua – l'acqua corrisponderebbe all'atmosfera della sessualità diffusa e collettiva [6].

Per quel che riguarda i problemi che propriamente ci interessano, in via di principio non è dunque cosa soltanto da deplorare che tutto ciò che nel costume di ieri si basava sui pregiudizi sessuali stia perdendo sempre più la sua forza, e nemmeno deve impressionarci il fatto che in gran parte della società contemporanea stia divenendo normale quel che fino ad ieri poteva presentare un carattere di corruzione. L'importante sarebbe di trar vantaggio della diversa situazione per far valere, di là dalle forme borghesi del costume, i punti di vista di una più sana concezione della vita, svincolando i valori etici dalle connessioni sessuali. Quanto si è accennato circa la contaminazione subìta, per via di tali interferenze, per esempio, dai concetti di virtù, di onore e di fedeltà può già indicare la direzione positiva. Sarebbe da riconoscere che i precetti di continenza e di castità hanno il loro giusto luogo solo nel quadro di un certo tipo di ascesi e presso corrispondenti, non comuni vocazioni, secondo quel che sempre è stato pensato nel mondo tradizionale. Contro ogni puritanesimo, una vita sessuale libera, in figure di una certa statura, non può dir nulla, quanto al valore intrinseco di esse – per il che, la storia è ricca di esempi. Ciò che ci si può permettere deve essere misurato unicamente da ciò che si *è*, dal potere che si ha su se stessi.

Fra uomo e donna si debbono concepire, in fatto di comunanza di vita, rapporti più chiari, importanti e interessanti che non quelli che si definiscono in base al costume borghese e all'esclusivismo sessuale, qui essendo fra l'altro da relativizzare il significato della integrità feminile se intesa in termini semplicemente anatomici. In via di principio molte rettificazioni dello stesso genere potrebbero essere favorite dai processi dissolutivi in corso, se si ha in vista un particolare tipo umano. Se però ci si riferisce ai più, coteste possibilità restano affatto ipotetiche, perché anche qui mancano le necessarie premesse esistenziali generali. È così che oggi la maggiore libertà nel campo del sesso non appare connessa ad una riacquistata consapevolezza di valori che rendano poco importanti le cose sessualmente importanti e ad una opposizione alla «feticizzazione» delle relazioni umane intersessuali, ma deriva invece dall'affievolirsi, in genere, della forza di qualsiasi valore, di qualsiasi vincolo. Gli accennati aspetti positivi raccoglibili in astratto dai processi in corso sono dunque soltanto virtuali e non debbono aversi illusioni circa le direzioni effettive che la vita moderna sta seguendo e seguirà. A prescindere dall'accennata atmosfera di una diffusa, pandemica intossicazione erotica, la «libertà sessuale» può condurre praticamente ad una banalizzazione delle relazioni fra uomo e donna, a un materialismo, a un immoralismo spicciolo e ad una insipida promiscuità dove vengono meno le condizioni più elementari per delle esperienze sessuali di un qualche interesse e di una qualche intensività. È facile vedere che proprio questo sembra essere lo sbocco della proclamata «rivoluzione sessuale»: il sesso «privo di complessi» che diviene una specie di genere corrente di consumo di massa.

Un particolare qui è costituito da alcuni aspetti della crisi del pudore feminile[7]. A parte i casi in cui la nudità feminile quasi completa va ad alimentare l'atmosfera di sessualità

astratta collettiva dell'epoca, sono da considerarsi quelli di una nudità che ha perduto ogni serio carattere «funzionale», che per il suo carattere abituale e pubblico vale quasi ad educare involontariamente uno sguardo casto, capace di considerare una ragazza del tutto spogliata quasi con lo stesso estetico disinteresse con cui si può osservare un pesce o un gatto soriano. A ciò aggiungendosi i prodotti di una certa pornografia commercializzata di massa, l'effetto è quella desaturazione della polarità fra i sessi che del resto è attestata dal costume della vita «moderna», dove la gioventù dell'un sesso si trova dappertutto frammista con quella dell'altro, promiscuamente e con «naturalezza», senza quasi nessuna tensione, come potrebbero esserlo rape e cavoli in un orto. Come è evidente, questo particolare risultato dell'azione dei processi dissolutivi riporta a quanto dicemmo a proposito dell'«ideale animale», e anche a tale riguardo vi è una corrispondenza fra «Oriente» e «Occidente» perché la vita erotica primitivistica così tipica nella gioventù americana non è molto lontana dalla promiscuità dei «compagni» e delle «compagne» che nell'area comunista, liberi dalle «accidentalità individualistiche del decadentismo borghese», alla fine poco calcolano le cose del sesso, i loro interessi prevalenti, opportunamente guidati, essendo collocati altrove, nella vita del collettivo e nella classe[8].

Si possono considerare a parte i casi in cui nel clima accennato di un erotismo diffuso e costante, si cercano nella pura sessualità, più o meno sulla stessa linea degli stupefacenti, sensazioni esasperate che coprano il vuoto dell'esistenza moderna. Delle testimonianze di certi elementi *beats* e di gruppi analoghi, risulta la parte che in essi ha la ricerca dell'orgasmo sessuale associato ad una specie di angoscia destata dall'idea di non conseguirlo, se stessi e la compagna, fino all'esaurimento.

In questo uso del sesso si tratta di forme negative e quasi caricaturali che però possono rimandare a qualcosa di più serio, perché la pura esperienza del sesso ha anche sue valenze metafisiche, attraverso il trauma dell'amplesso potendo effettivamente prodursi una rottura esistenziale di livello e delle aperture di là dalla semplice coscienza ordinaria. Insieme alla sacralizzazione del sesso, queste possibilità furono riconosciute nel mondo tradizionale. Anche di ciò avendo noi trattato in altro libro (*Metafisica del sesso*), qui basterà qualche riferimento sommario, per quel che riguarda il tipo umano differenziato che a noi interessa.

Come si disse, la situazione dell'epoca esclude la possibilità di integrare il sesso in una vita piena di significato entro quadri istituzionali. Così vi è da pensare soltanto a certi casi in cui eccezionalmente e sporadicamente convergano, malgrado tutto, condizioni propizie. Di certo, per il tipo in quistione, non può trovar più posto l'idea Romantico-borghese dell'amore come unione di «anime». Il significato delle relazioni umane per lui non può non relativizzarsi, e tanto poco quanto in famiglia e in prole, egli potrà cercare in una donna il senso dell'esistenza. In particolare, sarà da mettere da parte l'idea, o ambizione, del possesso umano, dell'«avere» completamente l'altro essere come persona. Anche a tale riguardo potrà essere invece naturale una distanza, la quale potrebbe anche significare un reciproco rispetto. La conversione nel positivo della maggiore libertà del costume moderno e della trasformazione moderna della donna può essere vista in un genere di rapporti che, senza essere superficiali o «naturalistici», abbiano un carattere di evidenza, basandosi, dal lato sociale ed etico, su lealtà, cameratismo, indipendenza e coraggio, restando sempre la consapevolezza propria di risultare – l'uomo e la donna – due esseri dalle vie distinte, i quali, nel mondo in dissoluzione, possono

superare il loro fondamentale isolamento esistenziale solo attraverso quel che scaturisce dalla pura polarità sessuale. Se non si tratterà del bisogno di un «possesso» dell'altro essere umano, della donna non si farà nemmeno un semplice oggetto del «piacere» e una fonte di sensazioni cercate come mezzo per una conferma di sé. L'essere integrato, di tali conferme non ha bisogno; al massimo ha bisogno di un «alimento», e tutto ciò che può nascere dalla polarità ora accennata, se adeguatamente assunto, può effettivamente offrire una delle principali materie per nutrire quella speciale ebrezza attiva e vivificante di cui si è ripetutamente parlato, soprattutto nell'accennare ad alcuni aspetti dell'esperienza dionisiaca.

Da ciò si è portati a dire dell'altra possibilità che offre il regime di una sessualità in un certo modo resasi autonoma, distaccata. Come si è visto, la prima possibilità è l'imbastardimento «naturalistico». Ad essa si può dunque contrapporre la seconda possibilità, che è quella dell'*elementare*, dell'assunzione dell'esperienza del sesso nella sua elementarità. Uno degli scopi della nostra opera dianzi citata, *Metafisica del sesso*, è stato indicato con le parole: «Oggi che la psicanalisi, con una inversione quasi demoniaca, ha dato risalto ad una primordialità sub-personale del sesso, a questa primordialità è d'uopo opporne un'altra, metafisica, di cui la prima è la degradazione». A tale fine per un lato abbiamo esaminato certe dimensioni di trascendenza che in forma latente o coperta non sono assenti nello stesso amore profano, dall'altro abbiamo raccolto dal mondo della Tradizione numerose testimonianze circa un uso del sesso nel senso già accennato, quando dicemmo in che modo un ordine di influenze superiori dovrebbe trasformare il regime delle comuni unioni fra uomo e donna. Se però non deve trattarsi di semplici nozioni ma anche dell'attivazione pratica di

queste possibilità, oggi ci si può solo riferire ad esperienze sporadiche inusuali eventualmente aperte soltanto al tipo umano differenziato, perché di esse il presupposto è la speciale costituzione interiore che questo ha in proprio e conserva.

Un altro presupposto riguarderebbe la donna, e sarebbe che la qualità erotica fascinosa diffusa nell'ambiente di oggi si raccogliesse concretamente e quasi «precipitasse» (in senso chimico) in dati tipi feminili appunto nei termini di una qualità «elementare». Allora nella relazione con una donna si ripresenterebbe, nel campo del sesso, la situazione da noi più volte considerata: una situazione pericolosa, la quale, in chi intende adeguarsi attivamente ad essa, richiede un auto-superamento, il sorpassamento di un limite interiore. Anche se con una certa esasperazione o crudezza dovuta al diverso ambiente, in questo contesto potrebbero rimanifestarsi i significati originariamente connessi alla polarità dei sessi, quando essi non erano ancora soffocati dalla religione puritana dello «spirito», quando non erano affievoliti, sentimentalizzati e imborghesiti, ma nemmeno primitivizzati o vòlti in un senso di semplice corruzione. Sono significati che traspaiono in una quantità di leggende, di miti e di saghe delle tradizioni più diverse. Nella donna vera – tipica, assoluta – fu infatti riconosciuta la presenza di qualcosa di spiritualmente pericoloso, di una forza fascinatrice e anche dissolutrice; il che spiega l'atteggiamento e i precetti di quella particolare linea di ascesi che avversò il sesso e la donna, quasi per tagliar corto col pericolo. L'uomo che non abbia scelto né la via della rinuncia al mondo né quella di un impassibile distacco nel mondo, può affrontare il pericolo e anche qui trarre dal tossico un alimento di vita, se usa il sesso senza rendersene schiavo e se ha il modo di evocarne le dimensioni profonde, elementari, in un certo senso trans-biologiche.

Come si è detto, nel mondo attuale queste possibilità hanno un carattere di eccezione e possono offrirsi solo per un felice caso, dato ciò che esse presuppongono ed anche a causa delle circostanze assolutamente sfavorevoli costituite dall'ottundimento spesso presentato dalla donna quale l'ha fatta, nel complesso, la civiltà ultima. Non riesce infatti facile imaginarsi una «donna assoluta» nelle vesti di una ragazza «evoluta» e «moderna». Più in generale, non riesce nemmeno troppo facile imaginarsi il coesistere delle necessarie qualità feminili dianzi indicate con quelle richieste per dei rapporti che, come si disse, dovrebbero anche avere un carattere di libertà, di chiarezza, di indipendenza. A tanto, sarebbe necessaria una formazione tutta speciale della donna, formazione da giudicarsi paradossale, perché in un certo senso dovrebbe riprodurre quella «duale» (una dualità interiore) del tipo umano maschile differenziato da noi considerato: il che, malgrado certe apparenze, è ben lungi dal corrispondere all'orientamento prevalentemente preso dalla moderna vita feminile.

In realtà, l'entrata della donna con parità di diritti nella vita pratica moderna, la sua nuova libertà, il suo trovarsi a fianco degli uomini nelle strade, negli uffici, nelle professioni, nelle fabbriche, negli sport e ormai perfino nella vita politica e negli eserciti, rientra in quei fenomeni dissolutivi dell'epoca di cui, nella maggioranza dei casi, è difficile scorgere una controparte positiva. In essenza, con tutto ciò si è manifestata soltanto la rinuncia della donna al suo diritto di essere donna. L'accennata promiscuità dei sessi nell'esistenza moderna non può non «scaricare» in maggiore o minor misura la donna della forza di cui è la portatrice, non può non avviare regressivamente verso rapporti più liberi sì, ma primitivizzati, pregiudicati da tutti i fattori e gli interessi pratici predominanti nella vita

moderna. Così i processi in corso nell'attuale società, col nuovo stato della donna, possono anche andar incontro ad una delle due esigenze indicate – a quella relativa a rapporti più chiari, liberi e essenziali, di là sia dal moralismo che dagli sfaldamenti del sentimentalismo e dell'«idealismo» borghese – ma non di certo incontro alla seconda esigenza, a quella riguardante l'attivazione delle forze più profonde che definiscono la donna assoluta.

Cade fuori dal quadro del presente libro considerare il problema del senso dell'esistenza per quel che riguarda non solo l'uomo ma anche la donna. Di certo, in un'epoca di dissoluzione la soluzione di esso per la donna è più difficile che per l'uomo. Si debbono tener presenti le conseguenze ormai irreversibili dell'equivoco, per via del quale la donna ha creduto di conquistare una sua «personalità» col prendere a modello quella dell'uomo: dell'uomo per modo di dire, perché al giorno d'oggi le forme tipiche di attività sono quasi tutte anodine, esse impegnano facoltà «neutre» d'ordine prevalentemente intellettuale e pratico le quali non hanno una relazione specifica con l'uno o con l'altro sesso, come non ne hanno nemmeno con l'una o l'altra razza e nazionalità, e vengono esercitate nel segno dell'assurdo che caratterizza tutto il sistema della società contemporanea. Si è nel mondo dell'esistenza priva di qualità e di semplici maschere, delle quali la donna moderna nel migliore dei casi mantiene e cura soltanto quella cosmetica, essendo però intimamente menomata e sfasata, data la completa inesistenza dei presupposti necessari per quella spersonalizzazione attiva e essenzializzatrice di cui abbiamo parlato nel trattare appunto dei rapporti fra persona e maschera.

In una esistenza inautentica, il regime dei diversivi, dei surrogati e dei tranquillanti proprio alle tante «distrazioni» e ai tanti «divertimenti» di oggi, non lascia ancora presentire

al sesso feminile la crisi che attende la donna moderna nel punto in cui essa riconoscerà quanto quelle occupazioni maschili, per le quali ha tanto combattuto, siano prive di senso, nel punto in cui le illusioni e l'euforia delle sue realizzate rivendicazioni svaniranno, nel punto in cui, d'altra parte, essa constaterà che, dato il clima di dissoluzione, famiglia e prole non possono più darle un senso soddisfacente della vita, mentre per via della caduta della tensione anche uomo e sesso non potranno significarle più gran cosa, non potranno più costituirle, come ne fu il caso per la donna assoluta tradizionale, il centro naturale dell'esistenza, ma le varranno soltanto come uno degli ingredienti di una esistenza dispersa e esteriorizzata vicino a vanità, a sport, a culto narcisistico del corpo, a interessi pratici e simili. Gli effetti distruttivi che nella donna moderna stanno producendo così spesso una vocazione sbagliata, storte ambizioni e anche la forza delle cose, vanno dunque messi in linea di conto. Così, quand'anche la razza degli uomini veri non fosse quasi scomparsa, l'uomo moderno conservando ben poco di ciò che è virilità in un senso superiore, oggi resterebbe problematico il detto circa la capacità dell'uomo vero a «riscattare», a «salvare nella donna la donna». Vi è piuttosto il pericolo che oggi per un uomo vero nella grande parte dei casi sarebbe piuttosto congrua l'altra massima, quella consigliata dalla vecchia a Zarathustra: «Vai dalla donna? Non dimenticare la frusta»[2] – quando in questi tempi progressisti fosse possibile applicarla impunemente e fruttuosamente. La possibilità di restituire al sesso, sia pure sporadicamente, caratteri di elementarità, di trascendenza e, se si vuole, anche di pericolosità nel contesto dianzi accennato, appare assai pregiudicata da tutti questi fattori.

Riassumendo, il quadro complessivo che nel dominio del sesso presenta la società attuale risente in modo particolare

degli aspetti negativi di un periodo di transizione. Il regime dei residui, informato, nei paesi latini, al conformismo cattolico e borghese, ovvero al puritanesimo nei paesi protestanti, mantiene tuttora una certa forza. Frequenti sono forme nevrotiche di vita sessuale là dove sono state rimosse soltanto le inibizioni esterne. Nel caso opposto, nel costume completamente emancipato, senza complessi e contestatario della nuova generazione, tendenze ad un insulso naturismo e alla primitività nelle relazioni sessuali. In pari tempo, vige il clima generale di fascinazione del sesso e di predominio della donna come suo oggetto senza un effettivo differenziarsi, anzi spesso presso un regredire, dei tipi della feminilità assoluta e della virilità assoluta. In particolare, ottundimento praticistico dell'elemento feminile emancipato e inserito nell'ingranaggio sociale. Infine, a parte, i casi marginali di un uso esasperato del sesso, spesso associato a quello delle droghe, in una gioventù esistenzialmente traumatizzata e allo sbaraglio, nel quadro di una ricerca caotica di surrogati per un senso inoppugnabile dell'esistenza.

Questa essendo la situazione, dicevamo che, pel tipo che a noi interessa, le prospettive dell'uso delle possibilità più profonde del sesso in relazioni più libere e chiare fra uomo e donna possono presentarsi solo per un qualche felice, inaspettato caso. A prescindere da ciò, fra gli effetti dei processi in corso, egli potrà eventualmente considerare come positivi soltanto quelli di dissoluzioni che facilitano eventualmente una separazione di dominî, che stacchino i valori proprî ad una superiore legge di vita dalla precedente morale sessuale. In mancanza di meglio, egli valuterà lo spazio libero che si apre, quando per tal via siano rese poco importanti le cose sessualmente e eroticamente importanti, pur senza disconoscere ciò che esse possono offrire sul loro piano.

[1] Per una veduta complessiva di questa idea al di là di ogni equivoco, cfr. J. Evola, *Apolitia*, a cura di r. Paradisi, Fondazione J. Evola - Ed. Controcorrente, Napoli, 2004. Per uno sviluppo di questa posizione nella società tecnologica e tecnocratica, cfr. Gianfranco de Turris, *Come sopravvivere alla Modernità*, Asefi-Terziaria, Milano, 2000. Vedi anche l'Appendice di questo volume (N.d.C.).

[2] «Non per l'avvenire devi piantare, bensì verso l'alto. Sol così puoi giovarti del giardino coniugale» (N.d.C.).

[3] Cfr. J. Evola, *L'Arco e la Clava*, cit., cap. 5 (N.d.C.).

[4] Cfr. J. Evola, *L'Arco e La Clava*, cit., cap. 12 (N.d.C.).

[5] Cfr. ad esempio, J. Evola, *Metafisica del sesso*, cit. *Introduzione* e *Congedo* (N.d.C.).

[6] «La stella rappresenta un valore che può essere goduto dal singolo in quanto esso sia lontano, e gli sia chiaro, che la sua ammirazione e il suo desiderio sono unicamente una parte di quelli di milioni di altri uomini. Questo valore si riduce a zero quando si voglia goderne in privato o addirittura si voglia appropriarselo col matrimonio. Come una splendida medusa che galleggia variopinta nel mare, una volta pescata si trasforma in una insipida mucillagine, del pari i miraggi della sessualità di massa divengono insignificanti e noiosissimi in privato, e in effetti anche la

promiscuità che quegli idoli praticano

fra loro ricorda la gabbia delle scimmie… è un influsso a distanza ad eccitare sessualmente l'atmosfera» (E. Kuby).

[7] Cfr. J. Evola, *Metafisica del sesso*, cit., Appendice § 9 (N.d.C.).

[8] Dopo la crisi dei regimi comunisti dell'Est europeo a partire dal 1989, con la successiva rapida «occidentalizzazione» dei costumi, quelli sessuali compresi, la situazione è di conseguenza rimasta invariata secondo il punto di vista qui esposto (N.d.C.).

[9] Il motto nietzschiano costituisce il titolo di una serie di aforismi – rispecchianti le opinioni di un giovane Evola – pubblicata sulle *Cronache d'Attualità* di A.G. Bragaglia nel 1921, e ora riprodotta in: J. Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, cit. (N.d.C.).

Il problema spirituale

29. *La «seconda religiosità»*

In un precedente capitolo abbiamo mostrato quanto siano prive di ogni fondamento le idee di certi divulgatori della scienza fisica ultimissima, i quali pretendono che questa abbia ormai superato il precedente materialismo e stia conducendo verso una nuova visione spiritualistica della realtà. Ebbene, un equivoco analogo sta alla base delle pretese di quello che si può chiamare il *neo-spiritualismo*. Alcuni ambienti vorrebbero venire alla stessa conclusione, cioè che si stia ritornando alla spiritualità, pel fatto dell'attuale moltiplicarsi di tendenze verso il sovrannaturale e il sovrasensibile in movimenti, sette, chiesuole, loggie e conventicole d'ogni genere aventi in comune l'ambizione di fornire all'uomo occidentale qualcosa di più delle forme della religione positiva e dogmatica, ritenute insufficienti, svuotate e inefficienti, e di condurlo di là dal materialismo.

Anche questa è una illusione, dovuta alla mancanza di principî così caratteristica nei nostri contemporanei. La verità è che anche a tale riguardo, nella maggior parte dei casi ci si trova dinanzi a fenomeni che rientrano essi stessi nei processi dissolutivi dell'epoca e che esistenzialmente, malgrado ogni apparenza, hanno un significato negativo, rappresentando una specie di controparte solidale del materialismo occidentale.

Per riconoscere il vero luogo e il significato di questo

nuovo spiritualismo ci si può rifare a quel che lo Spengler ha scritto circa la «seconda religiosità»[1]. Nella sua opera principale questo autore ha esposto idee che, seppure presso a gravi confusioni e a divagazioni personali d'ogni genere, ripetono in parte la concezione tradizionale della storia, quando egli ha parlato di un processo che nei vari cicli di civiltà conduce dalle forme organiche di vita delle origini, nelle quali predominano la qualità, la spiritualità, la tradizione vivente e la razza, alle forme tarde e disanimate cittadine ove invece predominano l'intelletto astratto, l'economia e la finanza, il praticismo e il mondo delle masse con lo sfondo di una grandezza puramente materiale. Con l'apparire di tali forme una civiltà si avvia verso la sua fine. Il processo terminale è stato più da presso caratterizzato dal Guénon[2] che, usando una imagine tratta dal decorso della vita degli organismi, ha parlato di due fasi, della fase dell'irrigidimento del corpo (corrispondente, in termini di civiltà, al periodo del materialismo), cui fa seguito la fase ultima, la disgregazione del cadavere. Ora, secondo lo Spengler, uno dei fenomeni che accompagnano costantemente le fasi terminali di una civiltà è la «seconda religiosità». In margine alle strutture di una barbarica grandezza, al razionalismo, all'ateismo pratico e al materialismo si manifestano forme sporadiche di spiritualità e di misticismo, perfino irruzioni del sovrasensibile, le quali non attestano una riascesa, ma sono sintomi di disfacimento. Non si tratta più della religione delle origini, delle forme severe che, retaggio di *élites* dominatrici, stavano al centro di una civiltà organica e qualitativa (è ciò che noi chiamiamo propriamente il mondo della Tradizione), ad improntarne tutte le espressioni. Nella fase di cui si tratta, le stesse religioni positive perdono ogni dimensione superiore, si secolarizzano, si appiattiscono, cessano di avere la loro funzione originaria. La «seconda religiosità» si sviluppa al

difuori di esse, spesso perfino contro di esse, ma si sviluppa anche fuori dalle correnti principali e predominanti dell'esistenza e, in genere, col significato di un fenomeno di evasione, di alienamento, di confusa compensazione il quale non incide in nessun modo seriamente sulla realtà, ormai corrispondente ad una civiltà disanimata, meccanicistica e puramente terrena. Tale è dunque il luogo e il senso della «seconda religiosità». Il quadro può essere completato rifacendosi al Guénon – autore di ben più profonda dottrina dello Spengler – il quale ha constatato che dopo che il materialismo e il «positivismo» del XIX secolo avevano provveduto a chiudere l'uomo a ciò che sta effettivamente al disopra di lui – al vero sovrannaturale, alla trascendenza – correnti molteplici del XX secolo aventi appunto sembianza «spiritualistica» o di «nuova psicologia» tendono ad aprirlo a ciò che sta al disotto di lui, al disotto del livello esistenziale corrispondente, in genere, alla persona umana formata. Si può anche usare una espressione di A. Huxley, e parlare di un «autotrascendimento discendente» opposto all'«autotrascendimento ascendente».

Come è vero che l'Occidente si trova attualmente proprio nella fase disanimata, collettivistica e materialistica corrispondente al chiudersi di un ciclo di civiltà, del pari non v'è dubbio che la grandissima parte dei fatti interpretati come preludio ad una nuova spiritualità hanno semplicemente un carattere di «seconda religiosità». Essi rappresentano qualcosa di promiscuo, di sfaldato e di sub-intellettuale. Sono come le fluorescenze che si manifestano nelle decomposizioni cadaveriche; per cui, nelle tendenze accennate è da vedersi non l'opposto dell'attuale civiltà crepuscolare ma, come dicevamo, una sua controparte, la quale potrebbe perfino preludiare ad una fase regressiva e dissolutiva più spinta della medesima, nel caso che esse prendessero piede. In particolare, là dove non si tratta di

semplici stati d'animo e di teorie, là dove l'interesse morboso per il sensazionale e l'occulto si accompagna a pratiche evocatorie e all'apertura degli strati sotterranei della psiche umana – come non di rado ne è il caso nello spiritismo e nella stessa psicanalisi – può ben parlarsi, ancora col Guénon, di «fessure della grande muraglia» [3], di pericolosi cedimenti di quella cintura di protezione che, malgrado tutto, nella vita ordinaria preserva ogni individuo normale e dalla mente lucida dall'azione di forze oscure reali nascoste dietro la facciata del mondo dei sensi e sotto la soglia dei pensieri umani formati e consapevoli. Da questo punto di vista, il neo-spiritualismo appare esser dunque più pericoloso dello stesso materialismo o positivismo, il quale, se non altro, con la sua primitività e la sua miopia intellettuale rafforzava quella cinta, limitatrice sì, ma anche protettiva.

Per un altro verso, circa il livello proprio al neo-spiritualismo nulla è più indicativo della sostanza umana presentata dalla gran parte di coloro che lo coltivano. Mentre le antiche scienze sacre erano la prerogativa di una umanità superiore, di caste regali e sacerdotali, oggi come maggioranza sono *medium*, «maghi» da popolino, pendolisti, spiritisti, antroposofi, astrologhi e veggenti da annunci pubblicitari, teosofisti, «guaritori», divulgatori di uno yoga americanizzato e così via a bandire il nuovo verbo antimaterialistico, accompagnandovisi qualche mistico esaltato e visionario e qualche profeta estemporaneo. La mistificazione e la superstizione si mescolano quasi costantemente, nel neo-spiritualismo, del quale un ulteriore tratto significativo è, specie nei paesi anglosassoni, l'alta percentuale delle donne (donne fallite, sviate o fuori uso). In effetti, come orientamento generale è di una spiritualità «feminile» che qui a buon diritto si può parlare.

Ma questa è, di nuovo, una materia da noi già trattata e

chiarita in molte altre occasioni. Per l'ordine di idee che qui propriamente ci interessa importa solo accusare la deprecabile confusione che può nascere dal fatto che, a partir dal teosofismo anglo-indiano, nel neo-spiritualismo sono frequenti i riferimenti ad alcune dottrine appartenenti a quello che noi chiamiamo il mondo della Tradizione, specie nelle varietà orientali di esso.

Ora, qui, è necessario fare una netta separazione. Bisogna tener per fermo che ciò di cui nelle correnti in discorso a tale riguardo si tratta, si riduce quasi sempre a contraffazioni di quelle dottrine, a residui o frammenti di esse mescolati coi peggiori pregiudizi occidentali e con pure divagazioni personali. Del piano a cui le idee riprese propriamente appartenevano, il neo-spiritualismo non ha in genere nessuna idea, così come non ne ha nemmeno di ciò che, in fondo, i suoi seguaci veramente cercano. Quelle idee infatti finiscono spesso col fungere da meri surrogati usati per soddisfare le stesse esigenze che portano altri verso la fede e la semplice religione: grave equivoco, perché si tratta invece di metafisica, e spesso quegli insegnamenti nello stesso mondo tradizionale erano di pertinenza esclusiva delle «dottrine interne», non divulgate. Inoltre, non è nemmeno detto che la ragione per cui i neo-spiritualisti s'interessano ad essi diffondendoli e portandoli addirittura sulla piazza, sia solo da cercarsi nel decadere e nell'inaridirsi della religione occidentale; un'altra ragione è che molti di costoro credono che quegli insegnamenti siano più «aperti» e consolanti, che essi esimano dagli impegni e dai vincoli proprî alle confessioni positive: mentre, nel caso, proprio l'opposto è vero, anche se si tratta di un genere assai diverso di vincoli. Un esempio tipico è il genere della valorizzazione moralizzante, umanitaria e pacifista fatta recentemente della dottrina buddhista (secondo il *pandit* Nehru, essa sarebbe «l'altra alternativa rispetto la bomba H»). Su di un altro

piano, vediamo uno Jung «valorizzare» in termini psicanalitici ogni specie di insegnamenti e simboli mistèrici, adattandoli al trattamento di individui nevropatici e scissi.

Per via di tutto questo, sarebbe perfino da domandarsi fino a che punto l'effetto pratico del neo-spiritualismo sia negativo anche da un altro punto di vista, cioè per l'inevitabile discredito che ricade sugli insegnamenti dianzi accennati, riconducibili alle dottrine interne del mondo della Tradizione, a causa del modo distorto e spurio con cui le correnti in discorso oggi si sono date a farli conoscere e a propagandarli. In effetti, occorre avere già un orientamento interno assai preciso, o un non meno preciso istinto, per riuscire a separare il positivo dal negativo e trarre da quelle correnti un incentivo per un vero ricollegamento con le origini e per la riscoperta di un sapere dimenticato. E qualora ciò accada, e si prenda la giusta via, non si tarderà a lasciare assolutamente indietro quanto è proprio a quel casuale punto di partenza, cioè allo spiritualismo di oggi e soprattutto al livello spirituale a cui esso corrisponde: livello dal quale esulano completamente la grandezza, la potenza, il carattere severo e sovrano proprio a ciò che si trova effettivamente di là dall'umano e che solo potrebbe aprire una via oltre il mondo che sta vivendo la «morte di Dio».

Ciò, per quanto riguarda soprattutto il piano della dottrina. E l'uomo differenziato che a noi qui interessa, se la sua attenzione si portasse su tale dominio, deve dunque vedere chiaramente la distinzione ora indicata; qualora egli non disponga già di fonti più dirette e autentiche di informazione fuor dai sottoprodotti e dalle ambigue fluorescenze della «seconda religiosità», gli sarà necessario un lavoro di discriminazione e di integrazione, lavoro del resto facilitato dal fatto che la moderna scienza delle religioni e altre discipline affini hanno ormai fatto conoscere testi fondamentali di diverse grandi tradizioni, in versioni

che potranno anche risentire delle limitazioni accademiche e specialistiche (filologia, orientalismo, ecc.) ma che sono libere dalla deformazione, dalle divagazioni e dalle commistioni del neo-spiritualismo. Esiste dunque la base, o materia prima, per andar oltre, dopo lo spunto iniziale e occasionale[4].

In più, vi è però da considerare il problema pratico. Come si è accennato, il neo-spiritualismo fa spesso cadere l'accenno sulla pratica e sull'esperienza interiore, e esso riprende da un diverso mondo, dall'antichità o dall'Oriente, non solo delle concezioni del sovrasensibile ma anche vie e discipline vòlte alla rimozione dei limiti dell'ordinaria coscienza umana. A questo riguardo, si ripete però l'equivoco già indicato quando parlammo di riti cattolici che hanno finito con l'essere profanati e privati di ogni effettivo significato «operativo» per essere stati applicati alle masse, senza considerare le condizioni necessarie per la loro efficacia: nel presente caso l'equivoco essendo aggravato, perché più ambiziosa è la mèta.

A tal proposito, possiamo lasciare da parte le varietà più spurie, «occultistiche», del neo-spiritualismo, nelle quali sta in primo piano l'interesse per la «chiaroveggenza», per questo o quel presunto «potere» e per un genere qualsiasi di contatti con l'invisibile. Tutto ciò per l'uomo differenziato non può che essere cosa indifferente: non è su questa via che il problema del significato dell'esistenza può essere risolto, perché qui si resta pur sempre entro il mondo dei fenomeni, e il risultato può perfino essere una evasione e una maggiore dispersione (simile a quella propiziata, su di un altro piano, dal moltiplicarsi stordente delle conoscenze scientifiche e dei mezzi tecnici) anziché un approfondimento esistenziale. Ma, seppure confusamente, nel neo-spiritualismo viene talvolta prospettato qualcosa di più e di diverso, quando ci si riferisce all'«iniziazione» e quando è questa a venir posta

come il fine di pratiche varie, di «esercizi», riti, tecniche yoghiche e simili.

A questo proposito se non si può procedere ad una condanna pura e semplice, è però necessario dissipare certe illusioni. Presa nella sua accezione rigorosa e legittima l'iniziazione corrisponderebbe, nell'uomo, ad un reale cambiamento ontologico e esistenziale di stato, all'apertura di fatto della dimensione della trascendenza. Sarebbe la realizzazione inequivocabile e 1'appropriazione integrale e decondizionalizzante della qualità che abbiamo considerato come il fondo del tipo umano che a noi interessa, dell'uomo ancora radicato spiritualmente nel mondo della Tradizione. Così si pone il problema di ciò che si deve pensare quando, dall'una o dall'altra corrente del neo-spiritualismo, vengono riesumati e presentati metodi e vie «iniziatici».

È necessario circonscrivere questo problema in quanto, in conformità ai limiti proprî al presente libro, qui non ci riferiamo a chi, staccatosi dall'ambiente, abbia concentrato tutte le energie sulla direzione della trascendenza, come nel dominio religioso può farlo l'asceta o il santo. Si tratta invece del tipo umano che accetta di vivere nel mondo e nell'epoca, pur avendo una forma interiore diversa da quella dei suoi contemporanei. Quest'uomo sa che in una civiltà come l'attuale è impossibile ripristinare le strutture che nel mondo della Tradizione davano un senso all'insieme dell'esistenza. Ma nello stesso mondo della Tradizione ciò che si può far corrispondere all'ideale dell'iniziazione apparteneva alle linee di vetta, ad un dominio differenziato con suoi limiti precisi, ad una via avente un carattere di eccezionalità e di esclusività. Non si trattava del dominio in cui la legge generale dall'alto della Tradizione formava l'esistenza comune nel mondo di una data civiltà, ma di un piano sovraordinato, virtualmente sciolto da quella stessa legge per il fatto di stare alla sua origine. Qui non si può

trattare delle distinzioni da farsi nello stesso dominio delle iniziazioni. Ci si deve limitare a tener fermo il significato più alto e essenziale che ha l'iniziazione quando ci si pone sul piano metafisico, significato che, come si è detto, è quello del decondizionamento spirituale dell'essere. Quelle forme più relative che corrispondono alle iniziazioni di casta, alle iniziazioni tribali e anche alle iniziazioni minori, legate a questo o quel potere del cosmo come in certi antichi culti – forme diverse, dunque, dalla «grande liberazione» –, qui debbono essere lasciate da parte, anche perché nel mondo moderno per esse manca ormai ogni base.

Ebbene, se è appunto nella sua accezione più alta, metafisica, che la si assume, già *a priori* si deve pensare che l'iniziazione in una epoca come l'attuale, in un ambiente come quello in cui noi viviamo e data anche la conformazione interiore generale degli individui (che ormai risente fatalmente di una eredità collettiva già secolare assolutamente sfavorevole), si presenta come una eventualità più che ipotetica, e chi oggi prospetta le cose in modo diverso, quegli o non capisce di che si tratta, oppure inganna se stesso e gli altri [5]. Ciò che bisogna negare nel modo più reciso è la trasposizione in questo campo della veduta individualistica e democratica del *self-made man*, cioè l'idea che ognuno che lo voglia possa divenire un «iniziato», e possa anzi divenirlo da sé, con le sue sole forze, ricorrendo a «esercizi» e pratiche di vario genere. Questa è una illusione, la verità essendo che con le sole forze dell'individuo umano non si saprebbe andar di là dall'individuo umano, che qualsiasi risultato positivo in tale campo è condizionato dalla presenza e dall'azione di un potere reale d'ordine diverso, non individuale. E noi possiamo dichiarare categoricamente che a questo riguardo i casi possibili si riducono a tre soltanto.

Il primo caso è che il diverso potere lo si possegga già per

natura. È il caso eccezionale di quella che fu chiamata la «dignità naturale», non derivante dalla semplice nascita umana; è paragonabile a ciò che nel dominio religioso è l'elezione. Come struttura, l'uomo differenziato da noi presupposto è affine al tipo al quale può rapportarsi questa prima possibilità. Ma oggi la convalida in lui della «dignità naturale» in questo senso specifico, tecnico, non può non presentare un largo margine di problematicità, superabile solo se quell'esperimento di sé, di cui si è parlato nel primo capitolo, viene opportunamente orientato in tal senso.

Gli altri due casi riguardano una «dignità acquisita». In primo luogo si può considerare la possibilità dell'apparire del potere in quistione, con una conseguente, brusca rottura esistenziale e ontologica di livello, in casi di profonde crisi, di traumi spirituali, di azioni disperate. In essi è possibile che l'individuo, se non va in rovina, sia portato a partecipare a quella forza, anche senza che se lo sia posto consapevolmente come scopo. La situazione effettiva deve però essere chiarita dicendo che in casi del genere era stata già accumulata una energia che le circostanze accennate hanno fatto d'un tratto manifestare, con l'effetto di un cambiamento di stato: per cui, quelle circostanze appaiono come una causa occasionale ma non determinante, necessaria ma non sufficiente. Del pari, l'ultima goccia non farebbe traboccare il vaso ove esso non fosse già colmo, e lo spaccare una diga non farebbe prorompere l'acqua se non premesse già dietro di essa.

Il terzo e ultimo caso riguarda l'innesto del potere in parola nell'individuo in virtù dell'azione dell'esponente di una organizzazione iniziatica preesistente, che a tanto sia qualificato. È l'equivalente di quel che nel campo religioso è l'ordinazione sacerdotale, la quale in teoria imprimerebbe nell'individuo un *character indelebilis* che lo qualifica per l'esecuzione efficace dei riti. L'autore da noi già citato, René

Guénon – nei tempi moderni, egli è stato quasi l'unico a trattare con autorità e serietà simili argomenti, non mancando di denunciare anche lui le deviazioni, gli errori e le mistificazioni del neo-spiritualismo – considera quasi esclusivamente questo terzo caso. Per conto nostro, riteniamo invece che ai nostri giorni esso praticamente sia pressoché da escludere per via dell'inesistenza quasi completa delle organizzazioni accennate. Se organizzazioni del genere in Occidente ebbero già sempre un carattere più o meno sotterraneo a causa della natura della religione venuta a predominarvi e delle sue iniziative repressive e persecutorie, nei tempi ultimi esse sono quasi del tutto scomparse. Per quel che riguarda altre aree, soprattutto l'Oriente, esse si sono rese sempre più rare e inaccessibili, quando anche le forze di cui erano le portatrici non si siano da esse ritirate, parallelamente al processo generale di degenerescenza e di modernizzazione che ormai ha investito anche quelle aree. Di massima, oggi lo stesso Oriente al più non è in grado di fornire che dei sottoprodotti, in un «regime di residui», cosa evidente solo che si esamini la statura spirituale degli Asiatici che si sono messi ad esportare e a divulgare fra noi la «sapienza orientale»[6].

Il Guénon non ha visto la situazione in termini così pessimistici a causa di due equivoci. Il primo deriva dal suo non considerare l'iniziazione nel solo senso integrale e attuale dianzi accennato, e dall'introdurre il concetto di una «iniziazione virtuale» che può aver luogo senza alcun effetto percepibile per la coscienza, restando concretamente così inoperante quanto – per prendere anche qui un parallelo dal mondo della religione cattolica – lo è nella quasi totalità dei casi la qualità sovrannaturale di «figlio di Dio» che il rito del battesimo indurrebbe perfino in un neonato deficiente. Il secondo equivoco del Guénon deriva dal supporre che la trasmissione dell'anzidetta forza sia reale anche nel caso di

organizzazioni che ebbero già un autentico carattere iniziatico, ma che da tempo sono entrate in una fase di estrema degenerescenza, tanto da esservi ragione di supporre che da esse il potere spirituale che originariamente ne costituiva il centro si sia ritirato, non lasciando, dietro la facciata, che una specie di cadavere psichico[7]. In entrambi i punti, noi non possiamo seguire il Guénon; pensiamo dunque che oggi il terzo dei casi elencati sia perfino più improbabile degli altri due.

Riferendoci ora all'uomo che a noi interessa, se nel suo orizzonte mentale deve anche figurare l'idea di una «iniziazione», egli, dopo aver chiaramente riconosciuto la distanza esistente tra essa e il clima del neospiritualismo, non deve crearsi nemmeno lui delle illusioni. Come praticamente possibile, egli di massima deve concepire solo un orientamento fondamentale nei termini di una preparazione per la quale egli troverà in sé una predisposizione naturale. Ma la realizzazione deve essere lasciata nell'indeterminato, e sarà bene far entrare anche in quistione la visione post-nichilistica della vita a suo tempo delineata, che fa escludere ogni punto di riferimento tale da provocare uno scarto, un discentramento – anche se la flessione, come in questo caso, fosse quella che si lega all'attesa impaziente del momento in cui finalmente avverrà l'apertura. Così può valere, a questo riguardo, il detto già citato dello Zen: «Chi cerca la Via, si mette fuori della Via».

Una visione realistica della situazione e la misura di se stessi fanno dunque vedere oggi come unico còmpito serio ed essenziale il dare un sempre maggior risalto alla dimensione, più o meno coperta, della trascendenza in sé. Degli studi sul sapere tradizionale e la conoscenza delle dottrine potranno essere dei coadiuvanti, ma l'effetto utile sarà raggiunto solo quando ne risulti un mutamento progressivo che investa il piano esistenziale e, propriamente,

la forza basale della vita di se stessi come persona: quella forza, che nei più è legata al mondo, che è semplice volontà di vivere. Si potrebbe paragonare questo effetto all'induzione della qualità magnetica in un pezzo di ferro, induzione che è anche quella di una forza imprimentegli una direzione. Allora si potrà anche spostare sempre di nuovo e quanto si vuole il pezzo di ferro sospeso, ma dopo oscillazioni più o meno ampie e prolungate esso tornerà sempre a dirigersi verso il polo. Quando l'orientamento verso la trascendenza non ha soltanto un carattere mentale o emozionale, ma giunge a compenetrare l'essere della persona, l'opera più essenziale è compiuta, il seme è penetrato nel terreno e il resto, in un certo modo, è secondario e consequenziale. Tutte le esperienze e le azioni che vivendo nel mondo e, anzi, vivendo in un'epoca come l'attuale, possono anche avere il carattere di una diversione e legarsi a varie contingenze, avranno allora la stessa portata irrilevante di quegli spostamenti, dopo i quali l'ago calamitato riprenderà la sua direzione. Ciò che in più potrà essere eventualmente realizzato, come si è detto, va lasciato alle circostanze e ad una sapienza invisibile. Del resto, a tale riguardo gli orizzonti non debbono esaurirsi in quelli proprî all'esistenza individuale finita che l'uomo differenziato si trova a vivere qui e ora.

Così, lasciando da parte le mète lontane e troppo pretenziose di una iniziazione assoluta e attuale intesa in termini metafisici, lo stesso uomo differenziato deve tenersi contento se potrà giungere realmente a produrre questa modificazione che, peraltro, si presenta come una integrazione naturale degli effetti parziali dei comportamenti che per lui sono stati definiti nelle precedenti pagine, in relazione a tanti diversi dominî.

Nel nostro esame dell'esistenzialismo abbiamo incontrato la veduta dell'Heidegger circa l'esistenza concepita come un «vivere per la morte». Qui della morte si fa una specie di centro di gravitazione perché è in essa che viene spostato il conseguimento del senso assoluto sfinizzante dell'esistenza, dell'esserci: cosa che perfino ricorda la concezione religiosa della vita come preparazione alla morte. Ora, noi abbiamo visto che tutte le premesse della filosofia dell'Heidegger fanno apparire senz'altro come negativo – come estaticamente negativo – questo sbocco della esistenza finita nella morte.

Ciò però non impedisce che l'idea della morte abbia un particolare significato anche pel tipo umano da noi considerato in queste pagine, che essa per lui anzi rappresenti, in un certo modo, una pietra di paragone. Anche a tale riguardo si tratta di vedere in che misura in lui ha avuto presa, eventualmente di là dalle stesse soglie della coscienza ordinaria di ogni giorno, il modo di sentirsi venuto a determinarsi esistenzialmente nell'uomo occidentale in genere, per via sia dei processi involutivi complessivi, sia delle concezioni proprie alla religione teistica dominante.

Di fronte all'idea della morte, della fine della «persona», la prima prova da dare si riferisce naturalmente al constatare in sé l'incapacità proprio di quell'angoscia che invece, secondo l'Heidegger, si dovrebbe «avere il coraggio di provare»: ciò, anche a prescindere da tutte quelle prospettive dell'aldilà e da quei giudizi ultraterreni che nelle forme popolari della religione sono stati usati come delle suggestioni per dirigere l'individuo facendo presa sulla parte

sub-intellettuale della sua anima.

Anche a questo riguardo nel mondo moderno si possono constatare alcuni processi dissolutivi virtualmente ambivalenti. Non solo l'ateismo e il materialismo hanno spesso contribuito ad allontanare i terrori dell'anima di fronte alla morte, ma la stessa tragicità del morire è stata non di rado minimizzata da vicende catastrofiche collettive dei tempi ultimi. Oggi si muore più facilmente e più semplicemente di ieri e si è tornati a dare meno importanza alla vita umana, parallelamente alla crescente insignificanza e irrilevanza che nel mondo moderno meccanizzato delle masse hanno colpito l'individuo. Inoltre, nel periodo dei bombardamenti indiscriminati a tappeto dell'ultima guerra mondiale in molti aveva potuto formarsi un atteggiamento pel quale la morte dell'una o dell'altra persona anche vicina rientrava quasi in un ordine naturale e abituale e non colpiva di più di quanto in precedenza impressionasse la distruzione di qualche bene puramente materiale ed esterno, mentre entrava in un ordine non meno abituale di cose l'idea dell'incertezza del vivere, la prospettiva che l'indomani si sarebbe anche potuti non essere più.

Di tutto ciò nella maggior parte dei casi l'esito è un ottundimento, che esso solo può forse spiegare, nei termini di una reazione, la strana valorizzazione heideggeriana dell'angoscia di fronte alla morte. Ma un risultato opposto, positivo, non deve essere escluso, quando esperienze analoghe vadano a favorire una calma interiore nel segno di quel che sta di là dall'individuo e dal vincolo dell'Io fisico. Nell'antichità da Lucrezio fu fatto un uso funzionale, pragmatico, di qualcosa di corrispondente alla scienza naturale moderna senza Dio: per bandire le angoscie dell'aldilà, mentre sussisteva l'idea olimpica del divino, gli dèi essendo riconosciuti come essenze distaccate che non intervengono nelle cose del mondo e che al saggio debbono

valere solo come ideali di perfezione ontologica.

In questi suoi aspetti il mondo moderno può dunque presentare un clima che l'uomo differenziato può valutare positivamente, ciò che è stato colpito non riferendosi anche qui che ad una visione della vita umanizzata e priva del senso delle grandi distanze. Per lui può dunque entrare in quistione come un fattore positivo una particolare «contemplazione della morte», come un confronto e come una misura della sua fermezza interiore. Perciò può anche essere seguita l'antica, ben nota massima di considerare ogni giorno come l'ultimo giorno della propria esistenza individuale: appunto come una prospettiva da cui non solo la propria calma non deve essere scossa, ma che non dovrebbe nemmeno cambiare qualcosa nel proprio pensare e nel proprio agire. Un esempio a tale riguardo potrebbe essere fornito dai piloti-suicidi, dai *kamikaze* votati alla morte, che la prospettiva di venire chiamati in qualsiasi momento a compiere il volo senza ritorno non distoglieva dalle occupazioni ordinarie, dall'addestramento e dai divertimenti, e non opprimeva in alcun modo con un senso fosco di tragedia, perfino per interi mesi. Più in genere, circa l'idea della morte, si tratta di oltrepassare un limite interno, di spezzare un vincolo. Il che riporta, in una certa misura, ad alcune cose dette nel primo capitolo. La *contemplatio mortis* positiva, a cui ci riferiamo, è quella che non fa dare più importanza al restare o no in vita, che lascia, per così dire, la morte dietro di sé: senza che ciò paralizzi. Al contrario, partendo da tale punto dovrebbe intervenire una superiore, esaltata, libera forma del vivere, portata da una specie di magica, lucida ebrezza.

Un fattore particolare dovrebbe poi sdrammatizzare positivamente l'idea della morte: è quello che già indicammo nell'accennare alla dottrina tradizionale della preesistenza. L'uomo che a noi interessa non può pensare che il suo

essere cominci con la nascita fisica, corporea, e finisca con la morte. Però egli non può nemmeno far gravitare la propria vita sull'aldilà, come secondo la teoria religiosa della salvezza o dell'esistenza terrena quale semplice preparazione ascetica alla morte. Si è visto che il problema del senso della vita nell'epoca del nichilismo viene da lui risolto mediante lo spostamento dell'Io verso la dimensione dell'«essere». Proprio nel paragrafo precedente abbiamo parlato di un orientamento a ciò conforme che deve compenetrare esistenzialmente la persona, così come la qualità magnetica indotta compenetra un metallo. Se in molti casi la forza prodotta da tale orientamento potrà agire sensibilmente solo di là da questa esistenza, essa deve poter anche assicurare in vita calma e sicurezza. Un detto orientale è: «La vita sulla terra è un viaggio nelle ore di notte». Se ne può esplicitare il contenuto positivo riferendosi appunto alla sensazione di un «prima» (rispetto all'esistenza umana) e di un «poi» (rispetto alla stessa). Metafisicamente la nascita è un cambiamento di stato e la morte è un altro cambiamento di stato; l'esistenza nella condizione umana, sulla terra, non è che una ristretta sezione in un *continuum*, in una corrente che attraversa stati multipli.

In generale, ma in particolar modo in un'epoca caotica e in dissoluzione come l'attuale, può riuscir difficile cogliere il senso che ha questo apparire dell'essere che si è, nelle vesti di una persona così e così determinata, che vive in un dato tempo e in un dato luogo, che attraversa queste esperienze, di cui questa sarà la fine: è come la sensazione confusa della regione che si percorre nel viaggio notturno, dove solo saltuariamente brevi luci sparse rendono visibili alcuni tratti del paesaggio attraversato. Tuttavia deve mantenersi il sentimento, o presentimento, appunto di chi, salito su di un treno sa che ne scenderà, e che quando scenderà vedrà anche tutto il cammino percorso, e andrà oltre. Questo

sentimento favorisce una fermezza e una sicurezza immanenti, con netta differenza rispetto allo stato d'animo che può nascere di fronte alla morte nel quadro di una religione teistica creazionistica, dove ciò che nell'essere essendo superiore e anteriore alla vita, sovrasta anche metafisicamente la fine di questa vita, la morte, risulta effettivamente coperto.

Tuttavia ogni cambiamento di stato comporta una crisi, per cui non è che la veduta tradizionale ora accennata elimini senza residuo la problematicità dell'aldilà e dello stesso evento del morire. Qui, di nuovo, dovremmo esaminare insegnamenti che cadono fuori dal quadro del presente libro. Ci limiteremo a indicare come atteggiamento valido per l'aldilà lo stesso da noi postulato per la vita in genere: l'atteggiamento di una specie di fiducia trascendentale, unita per un lato alla disposizione che per analogia abbiamo chiamata «eroica» o «sacrificale» (prontezza a portarsi attivamente di là da se stessi), dall'altro alla capacità di dominare la propria anima, i propri impulsi, la propria imaginazione: negli stessi termini di chi in una situazione difficile e rischiosa non perde il controllo di sé, fa senza esitare e lucidamente tutto ciò che può essere fatto. Per il che, dovrebbero fruttificare adeguatamente tutte le disposizioni da noi via via indicate nelle pagine che precedono, disposizioni che dunque valgono, tanto per la vita qui nella presente epoca, quanto per di là dalla vita. Non per ultimo, rientra in esse la disposizione ad essere pronti «a ricever colpi letali dal proprio essere senza venire distrutti».

Infine, vogliamo rivolgere brevemente l'attenzione su di un problema particolare, cioè su quello circa il diritto sulla propria vita, inteso come libertà di accettarla ovvero di porvi fine volontariamente. L'argomento servirà anche per un ulteriore chiarimento di alcuni punti in precedenza

considerati.

L'uccidersi, condannato dalla gran parte delle morali a base sociale e religiosa, è stato invece ammesso da due dottrine le cui norme di vita, in certi loro aspetti, non sono lontane da quelle qui indicate per l'uomo differenziato nell'epoca attuale: dallo stoicismo e dal buddhismo. Circa lo stoicismo, ci si può riferire alle idee di Seneca. Ricordiamo anzitutto quale sia lo sfondo generale della sua visione della vita. Si è già detto che per Seneca l'uomo vero starebbe al disopra degli stessi dèi perché mentre questi, per la loro stessa natura, non conoscono le avversità e la sciagura, egli ad esse è bensì esposto, ma avendo il potere di trionfarne. Ciò fa anche sì che Seneca veda negli esseri provati più duramente i più degni, perché si richiama a questa analogia: in guerra è agli elementi più validi, sicuri e qualificati che i capi affidano le posizioni maggiormente esposte e i còmpiti più duri. In genere, è però proprio una concezione virile e agonistica di questo genere che si fa intervenire, quando si condanna l'uccidersi, stigmatizzando il suicidio come viltà e diserzione (un detto attribuito da Cicerone ai Pitagorici è: «Lasciare il posto che ci è assegnato nella vita non è lecito senza l'ordine del capo, cioè di Dio»). Invece Seneca giunge alla conclusione opposta, e la giustificazione del suicidio la pone addirittura in bocca alla divinità (*De Providentia*, VI, 7-9). Ad essa egli fa dire di non avere soltanto dato all'uomo superiore, al saggio, una forza più forte di ogni contingenza, e qualcosa di più dell'essere esente dai mali, cioè il potere di trionfarne interiormente, ma di aver anche fatto sì che nulla possa trattenerlo quando egli più non voglia: la via per «uscire» gli è aperta – *patet exitus*. «Dovunque non vogliate combattere, vi è sempre possibile ritirarvi. Non vi è stato dato nulla di più facile del morire».

Dati i presupposti dianzi indicati in fatto di visione generale della vita, non v'è dubbio che tale decisione Seneca

non la riferiva a casi in cui la morte sia cercata perché una data situazione appare insostenibile: proprio allora l'atto *non* sarebbe lecito, di fronte a se stessi. E qui non occorre aggiungere che ciò vale in egual misura per tutti coloro che fossero spinti a togliersi la vita da motivi affettivi e passionali, perché questo equivarrebbe a riconoscere la propria passività e impotenza di fronte alla parte irrazionale della propria anima. Infine, lo stesso vale pei casi in cui intervengono motivi sociali. Sia il tipo ideale stoico che l'uomo differenziato non permettono che tali motivi li tocchino intimamente, che la loro dignità sia comunque lesa da quanto ci lega alla vita consociata. Non potranno dunque essere mai spinti a porre fine alla propria esistenza per motivi del genere, fatti rientrare dagli stoici nella categoria di «ciò che non dipende da me». Come unica eccezione può considerarsi il caso di un'onta non di fronte ad altri, di cui non si può sopportare il giudizio e il disprezzo, ma di fronte a se stessi, per un proprio crollo. Considerando tutto questo, la massima di Seneca può solo avere il senso di un risalto dato all'interna libertà di un essere superiore. Non si tratta di ritirarsi perché non ci si sente abbastanza forti dinanzi a date prove o circostanze; si tratta piuttosto del diritto sovrano – che sempre ci si dovrebbe riservare – di accettare, o meno, queste prove, od anche di porvi un limite quando non se ne veda più il senso e dopo avere dimostrato sufficientemente a se stessi la capacità di affrontarle. L'impassibilità resta dunque il presupposto, e il diritto a «uscire» è giustificabile come una delle possibilità da considerare, in pura via di principio, solo per statuire che la vicenda in cui qui si è impegnati ha il nostro assenso, che noi in essa si è realmente attivi, che non si fa solo di necessità virtù. Questo punto di vista stoico è intelligibile e, di massima, ineccepibile.

Passiamo ora al buddhismo. Il suo orientamento è più o

meno lo stesso. Anche qui il suicidio del tipo più frequente appare illecito: dovunque si sia spinti a rinunciare alla vita in nome della stessa vita, cioè perché l'una o l'altra forma di una volontà di vivere, di godere e di valere viene ad essere contrastata o frustrata, l'uccidersi viene riprovato. Infatti, in tali casi l'atto viene giudicato non come un liberarsi ma, al contrario, come la forma estrema, seppure negativa, di attaccamento alla vita, di dipendenza dalla vita. Nessun aldilà di trasfigurazione avrebbe da aspettarsi chi usa tale violenza su se stesso; in altri stati dell'essere la legge di una esistenza priva di pace, di stabilità, di luce si riaffermerà ancora una volta su di lui. Il buddhismo giunge perfino a condannare come una deviazione l'impulso all'estinzione, al *nirvâna*, se si scopre che esso si connette ad un qualche desiderio, ad una qualche «sete». In pari tempo, esso, come lo stoicismo, ammette il suicidio, con un'analoga restrizione: ci si riferisce non all'essere comune, ma ad un tipo superiore e ascetico nel quale si ritrovano, potenziati, molti tratti del saggio stoico: a colui che in un certo modo ha realizzato un distacco del Sé, tanto da essersi virtualmente portato di là sia dal vivere che dal non-vivere.

Se, come è chiaro, questa prospettiva può rientrare anche nell'orizzonte dell'uomo differenziato da noi considerato, essa lascia però àdito ad alcune difficoltà. Anzitutto, se si è comunque giunti al livello spirituale or ora indicato, che cosa mai potrebbe far prendere l'iniziativa di una morte volontaria? A giudicare da certi casi concreti addotti dai testi buddhisti, sembrerebbero essere considerate le stesse situazioni dianzi accennate: in alcune congiunture non vi è ragione di sentirsi impegnati oltre un certo limite. Si può anche «uscire», quasi come quando di un giuoco se ne ha abbastanza. Oppure è come quando si scaccia una mosca dopo che la si è lasciata passeggiare per un certo tempo sul proprio viso. Resta però da vedere in che misura si possa

essere davvero sicuri di sé, e sinceri con sé, in casi di questo genere.

Fin qui, è stata essenzialmente considerata la «persona». Il problema diviene più complesso quando si va di là dal livello della persona e ci si riporta alla dottrina tradizionale che non fa cominciare l'essere con l'esistenza terrena. Allora può presentarsi un concetto superiore della responsabilità e, anche, del rischio. Non è la responsabilità a cui ci si può richiamare nel quadro di una religione teistica e creazionistica, quando essa condanna il suicidio facendo appello – in termini analoghi a quelli ciceroniani – ad una specie di fedeltà militare: non si deve abbandonare il proprio posto. Una tale idea appare infatti assurda quando si neghi (come quella religione nega) il preesistere dell'anima al suo stato di unione col corpo nella condizione umana. In questa ipotesi «creazionistica», poiché prima di essere nel «posto» assegnato non si esisterebbe affatto, poiché in esso ci si troverebbe di colpo senza averlo voluto o averlo accettato, di responsabilità non si può sensatamente parlare. Nemmeno si può parlare di un «impegno militare» di fronte ad una vita ricevuta, ma non richiesta. Si è già esaminata la via senza uscita a cui conduce una simile concezione, connessa al punto di vista creazionistico teistico, quando sia investita dal nichilismo. Il limite qui è la rivolta esistenziale e il «suicidio metafisico» del Kirillov di Dostojewskij, che si toglie la vita solo per dimostrare a se stesso il suo essere più forte della paura, la sua sovranità e una libertà assoluta che lo faccia Dio. Posizione assurda, questa, perché qui, non meno che nel teismo, l'unico punto di riferimento appare essere sempre la persona, ed è dalla persona che parte l'iniziativa, è la persona che vorrebbe assolutizzarsi. Per un simile caso, potrebbero perfino valere le parole agostiniane: «Schiavo, volle simulare una mùtila libertà facendo impunemente l'illecito in una cieca

imitazione dell'onnipotenza». Come si è visto a suo tempo, questa è anche la ragione per cui Raskolnikov e Stavroghin crollano, il suicidio di quest'ultimo potendo anzi corrispondere a quel tipo di suicidio che appare essere imposto da un proprio fallimento e che come tale, per tutto un altro verso, in un dato tipo umano in circostanze ben determinate potrebbe anche essere giustificato, come dianzi fuggevolmente accennammo.

Ma il problema della responsabilità si presenta sotto una diversa luce quando ci si rifaccia alla dottrina tradizionale che vedemmo esser stata più o meno confusamente adombrata dallo stesso esistenzialismo, cioè se ci si tiene all'idea che quel che si è come persona nella condizione umana procede da una scelta originaria prenatale e pretemporale, con la quale si è voluto, nei termini di un «progetto originario» (Sartre), tutto ciò che definirà il contenuto di una data esistenza. In questo caso si tratta di rispondere non più di fronte ad un Creatore, ma di fronte a qualcosa da riferire alla stessa dimensione dell'essere o della trascendenza in sé. Il corso dell'esistenza, pur non potendo essere attribuito alla volontà più esteriore e già umana del singolo (della persona), segue, in via di principio, una linea che per l'Io ha un significato, sia pure riposto o coperto: come un insieme di esperienze importanti non in se stesse ma per le reazioni che propiziano in noi, reazioni attraverso le quali può realizzarsi quell'essere che si è voluti essere. A questa stregua la vita quaggiù non può venire considerata come una cosa che si possa gettare ad arbitrio e nemmeno come un brutto caso di fronte a cui vi sia il solo divario di una rassegnazione credente o fatalistica (si è visto che, di massima, a tanto si riducono gli orizzonti dell'esistenzialismo moderno), oppure di una continua prova di resistenza quasi a fondo perduto (come accade secondo la linea di uno stoicismo opaco, privo dello sfondo

di una trascendenza). Come in una avventura, in una missione, in una prova, in una elezione o in un esperimento, la vita terrena appare essere qualcosa per cui, prima di trovarsi nella condizione umana, ci si è decisi, accettandone in anticipo gli stessi eventuali lati problematici, squallidi o drammatici, lati che specie in un'epoca sul tipo dell'attuale possono venire particolarmente in rilievo. In questi termini può definirsi e accettarsi un principio di responsabilità e di «fedeltà», senza riferimenti esterni, «eteronomi».

Abbiamo già detto di che genere siano i presupposti che, soli, renderebbero lecito, secondo lo stoicismo e il buddhismo, l'atto di uccidersi: una superiorità, un distacco di fronte alla vita. Essi sono però tali che è difficile realizzarli in una qualche misura senza che nel contempo si colga anche, in un qualche modo, un significato superpersonale dell'esistenza sulla terra nei termini or ora accennati: aggiungendovisi la sensazione che l'insieme di questa esistenza non è che un episodio, un transito, proprio come secondo l'imagine del viaggio di notte. Allora l'avvertire in sé una qualsiasi impazienza, una qualsiasi insofferenza o anche un qualsiasi tedio non attesterebbe forse la presenza di un residuo troppo umano, di qualcosa di non ancora risolto dal senso dell'eternità o, per lo meno, delle grandi distanze non-terrene e non-temporali? E se così fosse, non si sarebbe forse tenuti, di fronte a se stessi, a *non* agire?

È vero che, così come ad una rigorosa dottrina della predestinazione è proprio un detto, quale quello islamico: «Nessuno può morire se non per volere di Allah e al momento da lui stabilito», del pari, ad ammettere quel progetto che predetermina il corso essenziale dell'esistenza individuale, perfino il suicidio potrebbe essere pensato come uno dei particolari atti già in esso contemplati, tanto da avere solo apparentemente il carattere di una iniziativa

arbitraria della persona. Questa è però una supposizione-limite, e in definitiva per una decisione può venire una qualche luce solo dal grado raggiunto in una effettiva integrazione di se stessi, nei termini in precedenza detti, come saldatura della persona con l'essere. È certo che nel presupposto di una integrazione del genere, anche se non è completa, l'uccidersi potrebbe conservare il significato di una estrema istanza che sigilla la propria sovranità, in termini ben diversi da quelli di Kirillov: perché sarebbe sovranità non *della* persona ma *sulla* persona. Resterebbe solo la responsabilità insita nell'affermare che ad agire è appunto il principio che non *è* la persona, ma *ha* la persona. Però in ben pochi casi il ricorso a questa istanza può presentare un carattere positivo e intelligibile, per l'uomo che a noi interessa. Ognuno sa che prima o poi la fine verrà, per cui di fronte ad ogni contingenza vale meglio cercare di decifrare il significato riposto, la parte che essa ha in un contesto il quale, secondo la veduta dianzi riferita, non ci è estraneo, ma procede da una specie di nostra volontà trascendentale.

Però le cose si presentano ovviamente in modo diverso quando non si cercasse direttamente la morte ma la si facesse rientrare, per così dire, nella vita, considerando situazioni in cui il morire e il cogliere l'estremo significato del vivere nella condizione umana coincidano. Qui, a differenza di quel che ha prospettato 1'Heidegger, non si tratta di un presunto gravitare dell'esserci di una qualsiasi esistenza finita, avente fuori di sé il proprio principio – verso la morte e quasi del suo dipendere da essa. Il presupposto è invece un orientamento speciale e non comune che si può dare alla propria vita. Così all'azione violenta e diretta sulla propria vita, si può eventualmente contrapporre un «interrogare» mediante forme di una esistenza intensa e rischiosa. Vi sono modi di porre al

«destino» (si intenda questo termine così come si è indicato parlando dell'*amor fati* e della speciale fiducia di non seguire mai altro che la propria via, in qualsiasi vicenda o contingenza) una domanda sempre più perentoria e insistente onde ottenere dalle stesse cose la risposta circa la misura in cui sussiste una ragione profonda, impersonale, per l'esistere nella condizione umana. E se questo chiedere conduce verso situazioni in cui la frontiera fra vita e morte rappresenta anche il limite estremo del senso e della pienezza di una vita – diversamente, dunque, da quanto può legarsi ad esaltazione, a semplice ebrezza o ad un confuso conato estatico – allora si sarebbe certamente raggiunta la condizione più soddisfacente per superare esistenzialmente il problema da noi affrontato. La formula, a suo tempo riferita, di un cambiamento di polarità del vivere, di intensità particolari del vivere come un mezzo ordinato ad un più che vivere, su questa via trova evidentemente una precipua applicazione. In particolare, qui può vedersi una connessione con gli orientamenti speciali considerati in questo capitolo: il misurare se stessi in una speciale contemplazione della morte, il vivere ogni giorno in un presente, come se fosse l'ultimo giorno, la direzione da imprimere al proprio essere come una forza magnetica che potrà anche non manifestarsi in questa esistenza con la rottura completa di livello ontologico propria alla «iniziazione», ma che non mancherà di scattare nel momento giusto, per portar oltre.

Si vedrà pertanto l'opportunità che ha avuto il soffermarci anche sul problema della morte e del diritto sulla vita, nei termini di un problema-limite dopo tutti quelli già esaminati, riguardanti l'atteggiamento e il comportamento dell'uomo differenziato e non-spezzato in un'epoca della dissoluzione.

Elevarsi di là da ciò che può essere comprensibile alla

luce della sola ragione umana e raggiungere un alto livello interiore e una invulnerabilità altrimenti difficili a conseguire, sono forse delle possibilità che, attraverso reazioni adeguate, si offrono proprio nei casi in cui il viaggio nelle ore di notte non lascia scorgere quasi nulla del paesaggio che si attraversa, in cui sembrerebbe essere vera la teoria della *Geworfenheit*, di un assurdo «esser gettati» dentro il mondo e dentro il tempo, oltreché in un clima in cui la stessa esistenza fisica non può non presentare una crescente insicurezza. Se si volesse permettere alla mente di soffermarsi su di una ipotesi ardita – il che potrebbe anche essere un atto di fede in senso superiore – una volta respinta l'idea della *Geworfenheit*, una volta concepito che il vivere qui, ora, in questo mondo, ha un senso per essere sempre l'effetto di una scelta e di una volontà, si potrebbe perfino ritenere che proprio la realizzazione delle possibilità dianzi accennate – maggiormente coperte e meno concepibili in situazioni diverse e più desiderabili dal punto di vista soltanto umano, dal punto di vista della «persona» – sia la ragione ultima e il significato di una scelta da parte di un «essere» che per tal via ha voluto misurare sé con una difficile misura: proprio col vivere in un mondo opposto a quello conforme alla sua natura, cioè opposto al mondo della Tradizione.

---

[1] Cfr. Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Milano, 1995. Cfr. anche J. Evola, *Oswald Spengler*, a cura di G. de Turris, Fondazione J. Evola, Roma, 2003 (N.d.C.).

[2] Cfr. rené Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano, *1982, cap. 24 (N.d.C.)*

[3] Cfr. rené Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cit., cap. 25 (N.d.C.).

[4] Noi abbiamo dedicato varie opere alla esposizione degli insegnamenti di cui si *tratta nelle forme originali e autentiche. Le principali sono: La Tradizione ermetica (1931) [Edizioni Mediterranee, Roma4, 1996]; La Dottrina del Risveglio, cit.; Il mistero del Graal,* cit.; *Lo Yoga della Potenza*, cit.; *Il libro del principio e della sua azione* (1959) [ora in: *Tao-tê-ching, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997]. In più, un libro in cui le principali correnti (neo-spiritualiste) sono state sottoposte ad una breve analisi critica e discriminatrice, seguendo lo stesso ordine di idee formulato in queste pagine: Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit.

[5] *Punto di vista confermato a Evola nella intervista del dicembre 1973 pubblicata* con il titolo *L'iniziazione nel mondo moderno*, in appendice a *Testimonianze su Evola*, *Edizioni Mediterranee, Roma2, 1985 (N.d.C.).*

[6] Cfr. J. Evola, *L'Arco e la Clava*, cit, cap. 15; e *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo, cit., cap. 6 (N.d.C.).*

[7] *Ci si riferisce soprattutto alla massoneria: cfr. J. Evola, Il mistero del Graal, cit., Epilogo (N.d.C.).*

APPENDICE - Interviste 1964-1972

a cura di Gianfranco de Turris

Cattivi maestri, cattivi discepoli, cattivi esegeti

Gianfranco de Turris

Il destino di *Cavalcare la tigre* è tutto in un paradosso: venne mal compreso e mal interpretato in due riprese e per ragioni opposte. Pur nella complessa articolazione della «visione del mondo» esposta, uno solo, in sostanza, fu il punto su cui si concentrarono tutti i dibattiti in entrambe le occasioni: la ventina di pagine (un decimo del totale) in cui si esamina «la dissoluzione del dominio sociale», e in particolare le due o tre in cui si parlava della *apoliteia*.

Quando il libro apparve negli Anni Sessanta divise i suoi lettori e interpreti all'interno della «destra» politica e culturale fra coloro che intesero la proposta evoliana come un completo ritiro da ogni attività politica di tipo pratico (oggi lo si definirebbe quasi un «ritorno al privato») e coloro che combatterono questa analisi arrendevole e intesero l'apolitia come un agire nel mondo ma senza compromissioni. Non si andò più oltre, non si teorizzò altro, e chi, leggendo polemiche e recensioni apparse fra il 1961 e il 1968 su riviste come *L'Italiano*, *L'Italia che scrive*, *L'Alfiere*, *Tradizione*, dice il contrario opera una vera e propria falsificazione: tra quelle righe che vedevano in *Cavalcare la tigre* un invito non a ritirarsi su una «torre d'avorio», ma a continuare a lavorare nell'ambiente politico senza peraltro concedere nulla ai valori del mondo moderno, non c'è il minimo accenno diretto o indiretto a quanto di patologico si verificò negli ambienti giovanili di «destra» durante il decennio della «contestazione».

Quando il libro fu ristampato negli Anni Settanta esso venne letto da un pubblico più eterogeneo, non solo «di destra», e, sull'onda di un Evola considerato una specie di contraltare a Marcuse, approdò nelle mani di saggisti, analisti, docenti e semplici giornalisti «di sinistra» che in modo regolare e approfondito, o anche soltanto occasionale e propagandistico, si occuparono della «contestazione di destra», che – a partire dal 1975, cioè un anno dopo la morte di Evola – divenne, man mano, quasi specchio di quanto avveniva «a sinistra», anche «eversione», «terrorismo», «spontaneismo armato», sino alla conclusione nei primi Anni Ottanta. Nella legittima ricerca di un *humus*, brodo o retroterra ideologico-politico-culturale comune ai tanti aspetti di questo arcipelago umano, Julius Evola venne indicato quale «referente» (come si suol dire) particolarmente significativo, ed i suoi libri, con in testa *Cavalcare la tigre*, seguìto da *Orientamenti* e *Gli uomini e le rovine*, furono considerati i testi-base di una generazione che andava dagli intellettuali della «Nuova Destra» sino addirittura alle «schegge impazzite» dei NAR. L'operazione era chiara: delegittimare e criminalizzare insieme a Julius Evola un'intera area politico-culturale, mescolando chi si limitava ad esporre idee eterodosse rispetto all'intellighenzia dominante ai colpevoli (o presunti tali) di fatti di sangue. Iniziata nel 1979 con Furio Jesi, la strategia venne continuata sino alla metà degli Anni Ottanta con Franco Ferraresi e Marco Revelli, e ripresa un decennio dopo con Marco Fraquelli e Calogero Carlo Lo Re.

La tesi era e qualche volta ancora oggi è: Julius Evola, cui tutte le citate componenti della «destra» fanno costante riferimento, deve considerarsi inoppugnabilmente un «cattivo maestro» le cui tesi vennero messe in pratica dai suoi discepoli, con le conseguenze negative sul piano ideologico e pratico che tutti abbiamo conosciuto, nei

quindici anni (1968-1983) in cui la «contestazione globale» divenne una lotta terroristica contro il «sistema». Julius Evola ha una responsabilità morale e oggettiva di quanto avvenne «a destra», nonostante che – si precisa con una certa ipocrisia – non si può parlare di una automatica derivazione, di un automatico rapporto di causa-effetto fra le tesi esposte nei suoi libri e l'applicazione concreta che, secondo i citati esegeti, ne fecero l'«eversione neofascista» e lo «spontaneismo armato».

Fra il 1979 e il 1999 questa teoria, come un malevolo fiume carsico, è tornata periodicamente a riaffiorare ogniqualvolta veniva ritenuto più opportuno – cioè ogniqualvolta si è ritornati a discutere su Evola, vi sono state iniziative a lui connesse o ristampe di libri, ma anche di riflesso semplicemente parlando di contestazione e terrorismo, o di episodi violenti di tipo «razzista» o «nazista» – sui *mass media* che fanno opinione e condizionano, cioè quotidiani e settimanali. Ripetendo sempre la stessa bugia senza che un parere contrario le possa venire contrapposto, essa finisce per assumere i connotati di una pseudo-verità. Ma, in questa tesi degli esegeti progressisti di Evola, non c'è un minimo di verità vera, né di fatto né nel merito: vi sono soltanto cattive interpretazioni nate dalla banalizzazione e dalla riduzione semplicistica delle sue idee, che si è creduto di riscontrare nei testi e nelle parole di quelli che venivano considerati i suoi «allievi». Ma in realtà le cose non stanno così.

Smentire simili affermazioni, che sembrano consolidate nell'immaginario collettivo di saggisti accreditati e di giornalisti orecchianti, vuol dire confutare una serie di luoghi comuni e fissare una serie di punti fermi che si riferiscono all'intera questione ed al modo molto particolare in cui è stata impostata e affrontata. Qui si cercherà di farlo sinteticamente – rimandando ad un più ampio intervento

l'analisi sistematica, dettagliata e approfondita di quanto è stato scritto sull'argomento (1) – con il replicare ai diversi aspetti che presentano le varie tecniche di disinformazione usate.

La prima è il cosiddetto Metodo dei «Due Pesi, Due Misure». Cioè, *nei confronti di Julius Evola si è adottato un ragionamento mai applicato in pratica nei confronti di coloro che sono stati riconosciuti come i veri «padri» o gli autentici ispiratori del Sessantotto*. Nessun esegeta della «contestazione globale» ha mai pensato di attribuire ad esempio a Herbert Marcuse i guasti dei vandalismi compiuti dagli studenti nelle università, né d'incolparlo moralmente di quel che fecero coloro che andarono oltre le manifestazioni nelle strade, vale a dire delle centinaia di omicidi delle Brigate Rosse, di Prima Linea, dei Nuclei Armati Proletari ecc.; nessuno ha mai considerato un colpevole oggettivo di tutto ciò, non si dirà un Marx o un Mao, ma neppure un Guevara che teorizzò la guerriglia, o un Giangiacomo Feltrinelli che testi di questo genere stampò e diffuse in migliaia di copie. Nessuno di costoro (e di altri minori di cui si è ormai dimenticato il nome) viene ritenuto mandante morale «a sinistra» delle devastazioni e degli assassini compiuti dai sovversivi e dai terroristi «rossi». A Julius Evola – e solo a lui – vengono invece addossate queste stesse colpe quando imputabili «a destra», addirittura senza che abbia egli scritto nulla in favore della violenza e di un attacco diretto al «sistema», come invece hanno fatto quasi tutti gli autori ora citati. Ovviamente, un metodo simile è da qualsiasi punto di vista inaccettabile e, per la sua unilateralità, cade da sé. O i responsabili «morali» ci sono per tutti, o non ci sono per nessuno: se vale questo principio, dato che i capi storici delle BR hanno sempre detto di essersi ispirati alla «lotta partigiana» dei GAP, bisognerebbe condannare allora anche la «resistenza»…

La seconda tattica utilizzata nei confronti di Evola e di alcuni dei suoi libri è la Tesi della Lettura Politica, e cioè: *è stata data una lettura esclusivamente «politica», quindi unilaterale e fuorviante, di certi suoi testi*. In buona o in mala fede che sia, qui l'errore è duplice. Innanzitutto, quelli che potremmo definire di dottrina politica e di orientamento esistenziale insieme, vale a dire complessivamente di formazione ideale, quali *Orientamenti* (1950), *Gli uomini e le rovin*e (1953), *Cavalcare la tigre* (1961) e in parte anche *Il fascismo visto da Destra* (1964), non possono essere letti e giudicati di per se stessi, astraendoli dal complesso dell'opera evoliana, ma debbono venire inquadrati nell'intera *Weltanschauung* dell'autore i cui libri sono tutti collegati fra loro: sicché certi riferimenti, certe definizioni, certe affermazioni che si trovano nei titoli ora citati e che hanno tanto negativamente colpito la fantasia degli esegeti «di sinistra» possono venire compresi a fondo soltanto facendo un confronto e un riferimento non con le sole opere di filosofia, ma anche con quelle dedicate alla sapienza orientale, alla via iniziatica occidentale, al neospiritualismo e addirittura all'eros: ad esempio, la formula dell'«agire-senza-agire», dall'«azione disinteressata», lo «stile militare», il riferimento al «guerriero», al «soldato», al «legionario» e così via.

In secondo luogo, non si possono considerare testi di politica vera e propria, cioè anche con indicazioni operative e pratiche, quelli che invece *non sono altro che scritti di metapolitica, vale a dire formativi a livello interiore, spirituale e ideale* (neppure ideologico in senso stretto). Questa «impoliticità» sostanziale, ed al contrario la speranza di dare un contributo per creare generazioni che si ponessero su un piano più elevato che non l'attivismo di sezione o il compromesso parlamentare, Julius Evola lo ha sottolineato più e più volte: dalla sua autobiografia *Il cammino del*

cinabro (1963), alla premessa alla seconda edizione de *Gli uomini e le rovine* (1967). Non si può equivocare in proposito, se non falsando la verità.

È quello che ad esempio fanno coloro i quali addirittura gli attribuiscono all'inizio degli Anni Cinquanta un «progetto» che aveva lo scopo «di impadronirsi della società italiana» (Ferraresi), nell'ambito del quale i libri ora citati devono considerarsi la dottrina politica a suo sostegno. Affermazioni simili stravolgono fatti e documenti: se in alcuni casi Julius Evola è stato costretto a calarsi nel contingente, lo è stato a causa della situazione del momento e in chiave apertamente e palesemente «difensiva». Quando tutta l'Europa orientale cadeva sotto il dominio del comunismo e sotto l'influenza dell'URSS, quando in Italia esisteva il maggior partito marxista dell'Occidente fornito di quadri militarizzati, si doveva essere pronti a non soccombere su tutti i fronti: bisognava quindi fare una scelta del «meno peggio», cioè l'Occidente, nel confronto tra due blocchi sul piano internazionale, e sul piano interno far sì che in caso di sollevamento della «piazza» l'«incolumità fisica» non corresse rischi. Questo è detto a chiare lettere, e non si può interpretare un'azione di protezione della generalità e dei singoli, con un'azione eversiva per la conquista dello Stato, né per questo è possibile qualificare Evola come un acritico assertore dell'«occidentalismo» o definirlo addirittura «filoamericano», come pure qualcuno ha fatto (Vassallo).

Che Evola non pretendesse d'impartire lezioni di politica applicata lo testimoniano anche due fatti: uno indiretto e uno diretto. Allorché nel 1951 fu coinvolto nel cosiddetto «processo dei FAR», alla fine naturalmente venendo assolto con formula piena, ebbe parole prima meravigliate e poi dure nei confronti di quei giovani che avevano travisato i suoi concetti dedicandosi ad un «forsennato attivismo

spicciolo»! Ciò risulta non soltanto da varie testimonianze, ma anche dalla sua stessa autobiografia. Direttamente poi, il fatto che alcuni esponenti di organizzazioni «di destra» abbiano affermato che era loro intenzione «trasferire sul piano politico gli insegnamenti di Evola» è la prova che tali insegnamenti non davano affatto indicazioni «politiche», bensì soltanto «metapolitiche».

La successiva Tesi della Doppia Lettura è stata quindi una tecnica necessaria di fronte alla assoluta mancanza nei testi evoliani di appigli diretti per rinfacciargli colpe altrimenti improponibili. La Tesi ha due formulazioni: secondo Furio Jesi nelle opere di Evola c'è un livello esoterico per iniziati («neofascismo sacro») ed un livello essoterico per non-iniziati («neofascismo profano»): questi ultimi, per cercare di salire di livello, vengono avviati a compiere azioni «profane» che sarebbero all'apparenza del tutto «inutili» (tra cui probabilmente anche omicidi e stragi); secondo Franco Ferraresi, invece, da un lato c'è la lettura dell'apolitia come ritiro dalla politica, ed essa sarebbe stata messa in pratica dalla cosiddetta Nuova Destra rimasta sul piano culturale, dall'altro c'è la lettura dell'attivismo impersonale compiuta dalla cosiddetta «destra radicale» che avrebbe portato alla violenza e addirittura al terrorismo.

Interpretazioni simili non reggono all'analisi delle intenzioni esplicitate e al riscontro con i testi e con i fatti. Per prima cosa, *non esiste alcuna prova né diretta (scritti, testimonianze), né indiretta (raffronti, concordanze) che Evola avesse voluto intenzionalmente dare a certi suoi libri un senso speciale da cui dedurre interpretazioni tanto pericolose quanto quelle indicate da Jesi*. In mezzo secolo e più di attività Evola si occupò di esoterismo, ma in opere *specificatamente* ed esplicitamente dedicate all'argomento (*Introduzione alla Magia*, *La Tradizione ermetica* ecc.), e quando volle

occuparsi di filosofia, arte, metapolitica, sesso eccetera lo fece in altri libri e viceversa: naturalmente la sua «visione del mondo» che era *anche* «esoterica» coinvolse tutte le sue opere – come si è già detto – in un quadro coerente d'insieme. *Il livello di lettura è però uno solo, quello indicato dal suo stesso autore* non solo in questo modo indiretto, ma anche esplicitamente: di solito all'inizio dei suoi libri si dice a qual genere di pubblico essi si rivolgono: anche su questo non vi possono essere dubbi o equivoci. Non si tratta di opere che possono andare a tutti indiscriminatamente e quindi essere lette secondo la preparazione di ognuno (da un lato gli iniziati, dall'altro la gente comune ecc.): magari lo si potrà anche fare, ma è l'autore a dire per qual tipo di lettori sono stati pensati e scritti: *Cavalcare la tigre*, ad esempio, è per l'«uomo della Tradizione» che vive a disagio nel «mondo moderno»; ma non per tutti i «tradizionalisti»: ci sono quelli che vogliono dare una certa testimonianza e quelli che si vogliono dedicare alla propria elevazione interiore, quelli che intendono ancora occuparsi di «politica» e quelli che invece non vogliono compromettersi, e così via. Le parole sono chiare.

Per seconda cosa, *l'apolitia non può essere interpretata come vorrebbe Ferraresi per il semplice motivo che la Nuova Destra si staccò intorno al 1980 dal pensiero evoliano proprio perché lo riteneva «impolitico»* ad un punto tale da portare al totale «rifiuto del mondo moderno» trasformandosi in un «mito incapacitante» (Tarchi): come questa posizione possa essere considerata una particolare applicazione della formula evoliana, non si capisce proprio; allo stesso tempo, *non si può considerare applicazione di una diversa lettura dell'apolitia quella compiuta dalla «destra radicale» in quanto essa andò ben oltre le teorie evoliane, ora adattandole, ora travisandole, ora banalizzandole*. Nell'un caso o nell'altro, dunque, Evola c'entra poco o nulla.

Vediamo in particolare quest'ultimo aspetto, in quanto il più importante e anche pericoloso per le conseguenze che può portare: è infatti da qui che nasce la leggenda del «cattivo maestro». E le prove concrete contro questa tesi dei saggisti «di sinistra» stanno sia nelle parole dei diretti protagonisti, sia paradossalmente in quanto si legge proprio nei libri che sono stati dedicati alla «eversione neofascista». Ad esempio, nella prefazione alla seconda edizione (1978) de *La disintegrazione del sistema* di Giorgio Freda si afferma che Evola non possedeva un senso politico operativo ed era rimasto fermo alla vecchia Destra controrivoluzionaria: nel libro in questione, invece, viene descritta «la pratica politica» che discenderebbe dalle teorie evoliane, una loro traduzione «a livello di lotta politica». È più che evidente, qui, un «salto di qualità» compiuto da chi a Evola diceva di rifarsi. Ne è perfettamente consapevole lo stesso Freda, quando, sempre nel 1978, scrive, riferendosi ad una sua recensione del 1963 di *Cavalcare la tigre*, e alle successive posizioni (1969) de *La disintegrazione del sistema*: «Posso assicurare che la mia interpretazione di allora piacque al Barone. Che la mia "traduzione" successiva non abbia incontrato il suo favore è altrettanto certo». Da parte sua Vincenzo Vinciguerra, che da questi stessi ambienti proviene, nel suo *Ergastolo per la libertà* (1989) scrive di «essersi sempre opposto all'uso strumentale del pensiero evoliano» (e strumentale vuol dire improprio, distorto).

Già nel 1968, all'inizio della «contestazione», Adriano Romualdi aveva messo in guardia apertamente (ma nessuno lo ricorda) contro quello che dalle sue parole potrebbe definirsi «deviazionismo evoliano». Ecco ciò che egli dice in *Julius Evola: l'uomo e l'opera* (ora compreso in *Su Evola*, 1998): «Chi abbia vissuto a Roma negli ultimi quindici anni ha conosciuto ogni specie di evoliani: dai più bizzarri "tradizionalisti" ai maniaci dell'occulto sino ai buffoncelli

alla moda che mescolano Evola col comunismo *à la page* dei vari Che Guevara. Purtroppo molte delle leggende e delle incomprensioni su Evola si sono formate proprio a causa di questi improvvisati "discepoli". È evidente che queste deviazioni nascono dalla scarsa maturità di molti lettori di Evola e non da quello che Evola ha scritto». Tale evidenza, però, non è risultata agli occhi dei cattivi esegeti che non ne hanno mai tratto le debite conclusioni.

Evola stesso, negli articoli che apparvero nel 1968-1972 su *Il Conciliatore* e *Il Borghese* e che poi andarono a formare l'appendice alla terza edizione (1972) de *Gli uomini e le rovine*, nonché in varie interviste che integralmente o in parte sono riprodotte nelle pagine seguenti, *condanna e l'ibrido fenomeno del «nazi-maoismo» e l'uso della violenza come metodo in una contrapposizione frontale con il «sistema»*. Anche su questo punto è impossibile equivocare se non per malizia o mala fede: non esistono nel modo più assoluto né lo stregone incattivito che immobile sulla sua sedia istruisce all'eversione e magari alla guerriglia i suoi allievi, né tantomeno il filosofo impaurito dalle conseguenze delle proprie teorie che, visto quanto andava accadendo, «cerca di tirarsi fuori dalla mischia» (Lo Re). Chi scrive ciò mente o non si è procurato la documentazione adeguata, limitandosi a proporre una tesi astratta e cercando poi di dimostrarla con ogni mezzo e a ogni costo: infatti, è dal 1963 (prima edizione de *Il cammino del cinabro*) e dal 1964 (intervista apparsa su *Ordine Nuovo* e riportata più avanti) che Julius Evola offre a tutti quella che possiamo definire la «interpretazione autentica» delle proprie idee. Vi fu poi il fondamentale saggio *La gioventù, i beats e gli anarchici di Destra*, ne *L'Arco e la Clava* (1968), che in genere si trascura. Egli usò concetti identici di nuovo a partire dal 1970 (interviste su *Il Conciliatore* e *L'Italiano*, riprodotte in tutto o nell'essenziale più oltre). È da sottolineare che questi

interventi del filosofo sparsi su varie testate erano stati riuniti, e quindi reperibili e consultabili, nel 1973 nel volume *Omaggio a Julius Evola*. C'è dunque una coerenza di fondo sul come si dovessero intendere certe affermazioni contenute nei suoi libri: tra il 1963 e l'anno della sua morte (1974) Evola disse sostanzialmente sempre le stesse cose. Dai suoi avversari non vogliono essere capite; da parte di alcuni suoi «discepoli», se ne cercò un'applicazione pratica che li portò ad andare oltre e quindi a distorcerle. Sicché, va ad onore di alcuni esponenti della «destra radicale» aver riconosciuto il duplice errore commesso leggendo male *Cavalcare la tigre*: si vedano i loro saggi in *Tradizione e/o Nichilismo?* (1988), un libro ovviamente del tutto ignorato.

Il grottesco è che la prova definitiva di tale «deviazione» si trova proprio nelle analisi «di sinistra» della «eversione neofascista», come si è accennato. È sufficiente leggere con attenzione le due opere che al fenomeno ha dedicato Franco Ferraresi, *La destra radicale* nel 1984 e *Minacce alla democrazia* nel 1995. Nel primo descrive coloro i quali «a destra» si sono avventurati sul terreno dello scontro aperto e della eversione come quelli che «ritengono che la vera fedeltà al pensiero evoliano consista nell'andare oltre la lettera dei testi tenendo saldi i principi», ed è del parere che «la concettualizzazione metapolitica evoliana viene calata nella realtà di oggi». In seguito parla di «dubbia ortodossia evoliana», di «eterodosso rispetto al pensiero evoliano» e così via. Nel secondo libro i distinguo addirittura aumentano: «Le dottrine evoliane non potevano fornire ai militanti indicazioni operative»; «Qui si verifica, naturalmente, un processo di radicale semplificazione e banalizzazione delle concezioni evoliane»; «Concetti che avrebbero fatto rabbrividire Evola»; «Gli stilemi evoliani sono sovente del tutto epidermici» ecc. ecc.

Un caso specifico è quello delle ultime propaggini del

terrorismo «nero», le «schegge impazzite», lo «spontaneismo armato», coloro i quali si sono macchiati di fatti di sangue e per questo sono stati processati e condannati. *Qui non c'è il benché minimo appiglio per poter in qualche modo anche lontanamente coinvolgere il filosofo tradizionalista.* In questi gruppi, afferma sempre Ferraresi, «il tasso di politicizzazione era bassissimo», in essi «la violenza non costituiva un argomento controverso, mentre il rifiuto del lavoro intellettuale conduceva a vedere con disprezzo ogni tentativo di elaborazione analitica contrario all'immediatezza dell'agire», sicché per costoro vi è «carenza di documenti scritti e il livello spesso scadente di quelli disponibili». Come controprova esiste un libro-intervista, *A mano armata* (1992), dedicato ai NAR, in cui non vi è alcun riferimento culturale, tantomeno a Evola… Come conferma Alessandro Silj (*Malpaese*, 1994) allorché parla dei gruppi «eversivi» di destra, come il Movimento Politico Ordine Nuovo, i quali, pur affermando di rifarsi a Evola, in realtà «non ne hanno veramente recepito le idee».

E a proposito del MpOn, altra testimonianza eloquente è quella di Pierluigi Concutelli nel libro-intervista *Io, l'uomo nero* (2008) dove il suo «capo militare», responsabile di vari omicidi negli Anni Settanta prima dei NAR, si rivela persona dalle scarse e non decisive letture, «uomo d'azione» che prima sparava e poi pensava: considerava Julius Evola durante il fascismo «un tizio qualsiasi» e riporta l'eloquente commento di un «camerata» che era andato «in pellegrinaggio al santuario evoliano di Corso Vittorio»: «Mi è sembrato un frocio su una sedia a rotelle con un maglione giallo». Questa la diffusa opinione tra i neofascisti «duri e puri» di quegli anni sul cosiddetto «ideologo della destra radicale». Sicché, la conclusione è che i giovani che parteciparono alla tremenda avventura di questi gruppi armati *non* avevano nessuna preparazione «culturale» e

quindi da essa *non* potevano certo venire mossi: agirono spinti invece da sentimenti quali l'odio, la vendetta, la violenza che rispondeva alla violenza del «sistema» e della sinistra, più di quello che di questa. *Sicché, pur se avessero letto Evola si sarebbero comportati andando contro i suoi precetti*, avendo quest'ultimo condannato sempre e senza riserve un'azione-per-l'azione in sé, «l'immediatezza dell'agire» non sorretta che da impulsi primordiali, «brama», «mania». L'esatto contrario di ogni insegnamento evoliano. Ma nemmeno di questo, come si è visto, si tratta.

Quindi: o non si può parlare di «discepoli» nel modo più assoluto in quanto non si sapeva neppure chi fosse Evola, ovvero se Evola era stato letto lo si è cercato di applicare in maniera superficiale e/o distorta. *Eppure, nonostante questa palmare evidenza si continua a presentare Julius Evola come un «cattivo maestro», invece di parlare di «cattivi allievi», di discepoli che hanno deviato dall'insegnamento originario di colui che pur ritenevano il loro «maestro» di vita.*

La conclusione è allora: nessun «cattivo maestro», parecchi «cattivi discepoli», ma anche molti «cattivi esegeti», anzi pessimi. Perché in nessun altro modo può essere definito il lavoro compiuto, fra intendimenti forse anche giusti, travisamenti palesi e rendiconti mancati. Qual è l'origine di una simile distorsione metodologica? Essa nasce, crediamo, da un insieme di fattori: il primo è senza dubbio quello che si può definire la Sindrome della Parola a causa della quale c'è un'immediata reazione di rigetto, repulsione, condanna, ostracismo, di fronte a parole autoclassificate come «di destra». L'uso di termini quali «eroe», «azione eroica», «soldato», «legionario», «guerriero», «stile militare» e simili porta alla condanna subitanea e senza appello come «fascista» da parte degli intellettuali e dei giornalisti «progressisti». Non li si può far ragionare. Non si può discutere. Dovrebbero leggersi la

difesa di Evola che Francesco Carnelutti fece nel 1951. Sicché, gli esegeti di cui si è detto sono rimasti inizialmente colpiti dal fatto che esiste una palese rassomiglianza tra quanto Evola scrive in alcune sue opere e quanto riscontrato nei testi e nelle dichiarazioni della «destra eversiva»: chi afferma di rifarsi, ad esempio, alla «guerra santa», alla «etica del guerriero», alla «via eroica», alla «impersonalità attiva», non può che essere «di destra» e per di più «evoliano» e applicare precetti «evoliani»! Un epidermico rapporto di causa-effetto che non trova praticamente mai supporto – come si è visto – in una analisi approfondita dei contenuti. Lo troverà in una analisi superficiale, diciamo «lessicale», questo sì.

Da ciò deriva un altro atteggiamento definibile come Tendenza alla Banalizzazione: ad esempio, tale è il sistema che partendo da Jesi giunge sino a Ferraresi, Fraquelli e Lo Re, per cui è stato messo a confronto l'agire-senza-agire, l'agire disinteressato, l'agire senza desiderio, l'impersonalità attiva, che caratterizzerebbero l'«uomo differenziato» di Evola, il quale in tal modo si rifaceva addirittura alla *Bhagavad-gita* e al *Tao-tê-ching*, con il «disprezzo per il nemico», l'integrazione assoluta nel gruppo, la spersonalizzazione riscontrati in vari esponenti della «eversione neofascista», considerando tutto la stessa, identica cosa, in modo che le azioni irresponsabili compiute da questi, o anche soltanto loro attribuite, dagli omicidi alle stragi, potessero essere in qualche modo collegate alla «dottrina politica» del filosofo tradizionalista.

Definire pedestre, equivoco e immorale un simile parallelo è il minimo che si possa fare. O non si è capito nulla, o non si è voluto capire nulla. Come è possibile che un uomo o una donna totalmente spersonalizzati, quindi non completamente padroni del proprio Io, per di più spezzati interiormente e psicologicamente come i paranoici

e gli schizofrenici (così sono stati descritti i terroristi «neri»), possano essere ritenuti la concretizzazione dell'«uomo differenziato», la sua realizzazione nella prassi? Qui si gioca in maniera palese e ambigua, se non pericolosa, proprio con le parole. Evidentemente, un simile parallelo non è possibile proprio alla luce di quello che Evola scriveva sin dal 1950 a partire da *Orientamenti* dove veniva denunciato l'Io «psicoticamente scisso». Come si può pensare che questo tipo di «azione» sia la stessa proposta da Evola, il quale – come si è già ricordato – ne teorizzava una priva di «passioni», senza odio, vendetta, ostilità, rancore? Quando Evola, sempre in *Orientamenti*, afferma che quel che «conta è l'opera non l'individuo, per cui si sia capaci di non considerare se stessi come qualcosa d'importante, importante essendo invece la funzione, la responsabilità, il compito assunto, il fine perseguito», non parla affatto di annullamento della personalità, di gregarismo ottuso, ma soltanto di un eccesso di «individualismo», di quello che è stato definito come una «ipertrofia dell'Io».

Se qualcuno, per pura ipotesi, ha pensato di applicare la tesi dell'importanza «del compito assunto, del fine perseguito» a fatti che hanno qualcosa a che vedere con la violenza e col sangue siamo allora sul piano della patologia criminale; peggio ancora se qualcuno ha pensato nelle sue analisi di collegare tali fatti alle parole di Evola.

Non solo l'interpretazione che vien data della «impersonalità attiva» e dell'«uomo differenziato» da parte degli esegeti «progressisti» sta tra l'elementare e il puerile, tra l'assurdo e indegno insieme, ma presuppone un terzo fattore condizionante. È quello che si potrebbe definire il Pregiudizio della Mala Fede: vale a dire che tutti gli studiosi, saggisti, ricercatori, cattedratici, laureandi o giornalisti, che hanno affrontato il fenomeno complesso del *background* culturale e ideologico della Destra e della influenza o meno

del pensiero di Evola su di essa, in genere non hanno mai concesso il beneficio della buona fede, ma hanno al contrario visto sempre tutto con gli occhi rivolti all'indietro, al complotto, alla ipocrisia, alla riserva mentale, quindi alla mala fede di chi diceva e scriveva: talché certe opere non potevano che avere una «doppia lettura», certe affermazioni non potevano che essere un tentativo di «tirarsi fuori dalla mischia», certe ipotesi non potevano che essere una ipotesi di *golpe* mascherato, e così via all'infinito. Una coscienza retta, uno spirito limpido, un idealismo senza secondi fini – ancorché basati su sentimenti opposti e contrari ai loro – non erano ipotizzabili, pensabili, accettabili. Quindi, Julius Evola non poteva che essere un «cattivo maestro» che indirizzò direttamente e/o indirettamente una o due generazioni su una via terribile e senza uscita.

E invece non è stato affatto così, come si è dimostrato nelle pagine precedenti. *La figura del «cattivo maestro» non esiste e al suo posto ritroviamo invece purtroppo dei «cattivi discepoli», ma anche dei «cattivi esegeti» i quali, avendo nella pratica il monopolio della comunicazione editoriale e giornalistica, hanno accreditato la loro «vulgata» come l'unica possibile ed esistente*.

Questo monopolio, nonostante molta acqua politica e ideologica sia passata sotto i ponti dal 1997 in poi, nella pratica quotidiana non è stato molto scalfito almeno mentalmente: politici e giornalisti le opere di Evola, e *Cavalcare la tigre* in particolare, non le hanno mai lette e continuano a rimasticare frasi fatte e definizioni imposte dalla pigrizia e dalla assuefazione, se non vogliamo pensare alla perfetta mala fede. Si deve anche precisare che questa approssimazione si riscontra soprattutto a livello di giornalismo spicciolo, da quotidiano o settimanale ma anche da televisione, là dove impera l'improvvisazione e la generalizzazione in salsa ideologica, perché per quanto

riguarda la saggistica le accuse di essere l'«ideologo» o l'«ispiratore» o il «responsabile morale» del «terrorismo neofascista» per fortuna non si legge più anche nei libri dichiaratamente schierati: Evola è citato, sì criticamente ma senza queste assurdità, da Francesco Germinario (*Da Salò al governo*, 2005), Mario Caprara e Gianluca Semprini (*Destra estrema e criminale*, 2007), Mimmo Franzinelli (*La sottile linea nera*, 2008), Paolo Berizzi (*Bande nere*, 2009) e ancora Mario Caprara e Gianluca Semprini (*Neri!*, 2009) dove al massimo si afferma che «le motivazioni ideologiche di Evola sostengono le posizioni della destra estrema dal primo dopoguerra alla seconda metà degli Anni Settanta», cadendo però nell'incomprensione là dove si sostiene che la nascita del vero terrorismo di destra, i NAR, dopo la strage di Acca Larentia, attinge al «nichilismo, valore dominante di un "libro sacro" come *Cavalcare la tigre*», mentre non solo non era fra le letture dei NAR – lo si è visto – ma esso sostiene l'esatto contrario come si è dimostrato, qui e in *Elogio e difesa*, un'opera che per chi scrive è stata tutt'altro che una «faticosa difesa», come l'ha definita Germinario nel suo libro citato, una volta riuniti (questi sì faticosamente) tutti i dati disponibili, che in genere non si vogliono prendere in considerazione, ottenendo alla fin fine qualche effetto nei confronti di chi non è in totale mala fede. Tanto è vero che, nella seconda edizione riveduta del suo libro, finalmente Ugo Maria Tassinari scrive che la deriva criminale dell'estrema destra è imputabile «alla ricaduta a pioggia di una cattiva lettura dell'Evola di *Cavalcare la tigre*» (*Fascisteria*, 2008). Peraltro, già Nicola Rao (*La Fiamma e la Celtica*, 2006) aveva messo in rilievo come i nazimaoisti di Lotta di Popolo si «discostassero» dalle idee del filosofo proponendo addirittura una «alleanza tattica con i comunisti contro i borghesi», posizione che «non verrà affatto apprezzata da Evola».

E così, all'inizio del XXI secolo, soprattutto in occasione del quarantennale del mitico Sessantotto, accade che le ricostruzioni giornalistiche della «eversione nera» oscillino vistosamente tra analisi serie ed obiettive e tra chi ancora considera Julius Evola ispiratore diretto o indiretto di violenza e terrorismo. Oppure, ogni tanto accade che qualche politico di periferia se ne esca con questa argomentazione (o con quella del «razzista») per impedire una conferenza o un dibattito che lo riguardano, conferenza o dibattito che di certo non sarebbero ostacolati se si presentasse sul palco qualche pluriomicida (pentito o meno) del «terrorismo rosso». Passano gli anni ma il Metodo del «Due pesi, Due Misure» ha ancora effetto, abrogando di fatto il diritto di espressione.

Come ulteriore, ennesima prova di quali fossero le posizioni di Julius Evola, sia circa il modo in cui si dovevano intendere certe sue affermazioni, sia circa la «contestazione globale», il «sistema», la violenza (non il terrorismo vero e proprio, che vide la luce solo dopo la sua scomparsa nel 1974), il senso dell'agire nel mondo moderno, l'indiscriminata lettura delle sue opere, e dove non mancano accenni ironici e sarcastici nei confronti degli «evolomani», abbiamo riproposto più avanti significativi stralci delle sue interviste del periodo 1964-1972, tutte – eccetto quella su *Ordine Nuovo*, pur citata nella bibliografia ma all'epoca non reperita in tempo – già apparse nell'*Omaggio a Julius Evola* (1973), volume spesso ignorato o meno a seconda delle convenienze.

Ora non ci dovrebbero più essere equivoci in merito, o l'ignoranza.

È infatti a quanto il filosofo esplicitamente dice circa l'interpretazione corretta delle sue idee che ci si deve riferire; è sulle sue opinioni chiarissime circa gli eventi contingenti dell'epoca che ci si deve basare. Non certo su sue presunte

intenzioni, su suoi indimostrabili «colloqui personali con camerati», su una improponibile «doppia lettura» dei suoi testi.

GIANFRANCO DE TURRIS

I

Intervista anonima, pubblicata come *A colloquio con Evola*, su *Ordine Nuovo*, Roma, gennaio-febbraio 1964, pp. 8-13.

D. – Con riferimento alle sue ultime opere, specie a *Cavalcare la tigre*, vi è chi ha parlato di un «neo-evolismo» che sembrerebbe incoraggiare un nichilismo, un assenteismo e la rinuncia di ogni azione positiva nel mondo attuale, tanto da creare perplessità in diversi che finora hanno seguito i suoi scritti. Può chiarire la sua vera posizione a tale riguardo?

R. – Non nego che il libro accennato non ha potuto non trarre le conclusioni da un bilancio negativo di una situazione precisatasi sempre di più ai nostri giorni. Tuttavia bisogna tener presente che il libro si rivolge ad un tipo d'uomo tutto particolare e che in esso si tratta essenzialmente del problema della vita interiore, dell'etica da seguire come individui in un'epoca di dissoluzione. Se qualcuno ha parlato del libro come di un manuale dell'«anarchico di Destra», ciò, in certa misura, colpisce il

segno. Ha sconcertato il mio affermare che oggi non esiste nessun sistema politico, nessun rilevante schieramento o partito pel quale valga la pena impegnarsi sino in fondo: che tutto l'esistente va negato. Ma questa negazione e questo non-impegno non derivano dal non avere dei principî, ma proprio dall'averne; precisi, saldi e non suscettibili di compromessi. Né questa è la sola differenza rispetto al nichilismo o all'anarchismo degli «arrabbiati», della generazione più o meno bruciata, *beats*, *hipsters* e simili, il cui «no» non parte da nulla di positivo [1]. Nella vita di oggi può essere opportuno, per molti, retrocedere per stabilirsi fermamente su di una linea più interna di trincee, affinché ciò su cui non si può nulla, nulla possa su di noi. Ma tutto il libro non incoraggia il lasciarsi andare, ma proprio il contrario: una disciplina severa della vita portata fino agli estremi vi è tratteggiata.

Su questo piano interiore, spirituale, del singolo si tratta dunque esattamente dell'opposto del non essere impegnati. E io vorrei richiamare l'attenzione sulla opportunità, che prima di pensare ad azioni esteriori, spesso dettate solo da momentanei entusiasmi, senza radici profonde, si dovrebbe pensare alla formazione di sé, all'azione su sé, contro tutto ciò che è informe, sfuggente o borghese. Nel libro ho evocato, è vero, la formula dell'*apoliteia*. Il termine, l'ho preso dagli Stoici. Ora, va ricordato che questo precetto del distacco da un mondo politico che al tempo dello stoicismo già cominciava irresistibilmente a dissolversi, negli stessi stoici aveva una duplice controparte: la fedeltà ad uno Stato ideale, sovrastante quello contingente degli uomini e del tempo, e appunto una severa etica individuale. Fu così che praticamente lo Stoicismo a Roma valse, in definitiva, a rinvigorire ciò che ancora esisteva del patriziato tradizionale.

Bisogna dunque stare attenti al particolare piano dei problemi trattati nel libro e, inoltre, rendersi conto che non

è il primo venuto a poter presumere di identificarsi al tipo particolare di un uomo moderno a cui esso si rivolge. Nelle prime pagine ho anche accennato che, a parte il tipo in quistione, se oggi esistono uomini disposti a battersi malgrado tutto, quand'anche su posizioni perdute, ad essi va parimenti il mio riconoscimento. Desidero solo realismo, chiarezza di sguardo.

D. – Nella sua ultima opera, *Il Cammino del cinabro*, sono state notate alcune considerazioni negative circa l'ambiente italiano per quel che riguarda un risveglio di studi tradizionali. Per converso, risultano esservi vari gruppi che, a prescindere dalla loro qualificazione politica, si dicono allineati su posizioni tradizionalistiche. A conoscenza, come Lei è, di tali gruppi, non crede possano essere in vario modo utili, se non altro, richiamando l'attenzione di molti giovani sulle verità tradizionali oggi così rinnegate?

R. – Già in *Cavalcare la tigre*, oltre al mio riconoscimento per coloro che per vocazione intendono combattere, perché non potrebbero fare altrimenti, vi è quello per coloro che, appunto, svolgono un'azione di testimonianza sul piano delle idee, della visione tradizionale del mondo.

Ma quanto ai gruppi tradizionali di cui mi parlate, e che io conoscerei, non si possono non formulare delle riserve. Scarso è il numero degli elementi veramente qualificati. Ho dovuto riconoscere che con la mia lunga attività non sono riuscito a creare, in Italia, una vera corrente della cultura, nel senso più completo: voglio dire, non giovani che siano attirati momentaneamente dalle idee fatte conoscere da me e da altri scrittori d'orientamento tradizionale, ma anche veri studiosi che tali idee svolgano sistematicamente ed applichino in opere elaborate, in studi monografici, in una

attività nota di docenti e di scrittori. Il mio simpatizzare con alcuni dei gruppi a cui alludete, il mio riconoscere il valore di ciò che, tenuto conto delle possibilità intellettuali, culturali e materiali, essi fanno, non può non impedire un giudizio poco ottimistico sulla situazione generale.

Vi è dell'altro, e qui debbo parlare con franchezza. Vi è da constatare da un lato uno spinto individualismo, dall'altro un fenomeno di sbandamento. Piccoli gruppi si formano, spesso dopo un breve periodo scompaiono, si segmentano, si scindono, gelosi ognuno della propria piccola cerchia d'influenza, invece di sentire l'esigenza di una unità delle forze e degli sforzi e di una rigorosa disciplina. E chi è veramente rimasto sulle posizioni, così promettenti, del periodo in cui feci ritorno in Italia? Non perché è con voi che sto parlando, ma debbo riconoscere che, come orientamento dottrinale generale (prescindendo dunque del tutto dalle sue iniziative e tattiche sul piano della lotta politica), solamente il gruppo di *Ordine Nuovo*, di tutti gli elementi di allora, è rimasto sulle posizioni. Ciò potrà anche essere lusinghiero per *Ordine Nuovo*. Non lo è però pel bilancio complessivo da farsi.

Quanto agli sbandamenti, a parte coloro che per avere certe qualità di scrittori si sono più o meno commercializzati lasciando i gruppi di cui parlate, nei quali avrebbero potuto dare utili contributi, vi è da riferirsi, fra l'altro, al fenomeno del rivolgimento cattolico dell'uno o dell'altro dei gruppetti «tradizionalisti»: proprio oggi, in cui il cattolicesimo sta allontanandosi quanto mai dai valori veramente tradizionali! Io ben mi guarderei dal rimandare, oggi, a quanto scrissi nel libro giovanile *Imperialismo pagano*[2], in una congiuntura tutta particolare. Non incoraggerei nessun volgare anticattolicesimo o «paganesimo» dilettantesco. Ma si dovrebbe riconoscere quel che ripetutamente ho affermato, ossia che essere tradizionalisti cattolici significa essere

tradizionalisti solo a metà e che è puerile voler insistere sugli eventuali valori tradizionali del cattolicesimo quando tali valori nelle gerarchie cattoliche – il solo luogo da cui potrebbe partire un'azione efficace – non vengono riconosciuti.

Per l'anarchia individualista pur guardandomi dal sopravvalutarlo, vi è il caso del gruppetto tradizionalista torinese guénoniano di stretta osservanza che per una certa parte del suo tempo non ha trovato miglior uso, in una rivista da poco uscita, che darsi a critiche tanto peregrine quanto pretenziose ai miei libri, invece di riconoscere l'opportunità di un fronte comune di là da ogni eventuale parziale divergenza. E in un àmbito più vasto, si sa di un noto organo di una opposizione che vorrebbe essere di Destra il quale, al pari di un gruppo culturale che vorrebbe avere lo stesso indirizzo lungo un certo tradizionalismo, mi onora di un ostracismo non minore di quello degli ambienti pubblicistici e culturali di sinistra. Sottolineo che qui il fatto personale è assolutamente privo di interesse. Ma sussiste il significato di un sintomo oggettivo dello stato di fatto, nell'Italia di oggi.

D. – A taluno è sembrato di poter riscontrare nel suo libro più recente anche uno spiccato scetticismo sulla stessa utilità di una «battaglia tradizionalista» condotta ai nostri giorni sul piano delle possibili proiezioni politiche. Non ritiene che tale atteggiamento crei perplessità, scoraggiamento in quei gruppi e in quegli uomini che intendono comunque, ad ogni evenienza, ispirare la loro azione politica e culturale alle idee tradizionali? Vuol chiarire i termini precisi di tale preteso scetticismo e, nel caso che esso non sia stato esattamente interpretato, vuole indicarci in quali direzioni e con quali modalità dovrebbe ispirarsi, a suo avviso, una iniziativa politica dei gruppi

tradizionalisti italiani?

R. – Il buon combattente fa «quello che deve essere fatto» e non si lascia turbare da nessuno scetticismo[3]. Per il resto, non posso non rilevare come voi parlate come se in Italia esistesse qualcosa che effettivamente non esiste. Dove sono queste forze tradizionali per le quali mi chiedete di consigliare direttive politiche? A prescindere dall'azione culturale e di testimonianza, di cui abbiamo già parlato, oggi in Italia non si vede non dico un fronte tradizionale come una forza concreta e riconosciuta, ma nemmeno uno schieramento genericamente di Destra. Esistono gruppi e individui di orientamento «nazionale» che possono essere d'accordo al massimo in ciò che non vogliono, e nella lotta contro le forme estreme di sovversione socialista e comunista, ma che difficilmente potrebbero essere guadagnati a idee veramente tradizionali. Non vedo su quali gruppi, muniti di una certa potenza, delle iniziative politiche «tradizionali» potrebbero far leva in Italia. Nel mio libro ho dovuto ricordare il fallimento di qualche iniziativa in precedenza da me stesso patroneggiata. Data la refrattarietà dei gruppi politici esistenti – la quale, come è noto, ha spesso costretto elementi qualificati a staccarsi da essi – dato che non si è verificato ciò che sarebbe stato auspicabile: un partito politico come semplice forza di manovra nel presente periodo, ma assolutamente disciplinato e controllato da un gruppo sovraordinato, possessore di una precisa dottrina interna da non sbandierare nella comune lotta politica – dato questo stato di cose, le uniche possibilità mi sembrano essere quelle di un'azione sparsa: guadagnarsi e influenzare con contatti diretti personalità possibilmente in posti di comando, non tanto nel mondo dei politicanti quanto nell'esercito, fra i funzionari, nella stessa industria.

Importante è anche l'azione nel settore giovanile, per limitare la presa che su di esso hanno influenze deleterie. Sarebbe anche utile studiare tutto ciò che è possibile preparare nell'eventualità di una situazione di emergenza, malgrado i mezzi siano quasi inesistenti e malgrado gli infiniti ostacoli. Ma ciò riguarda non tanto il dominio delle idee e di una ricostruzione tradizionale quanto quello di una difesa che quasi direi fisica, di fronte ad un crescente pericolo: dare il senso preciso del quale è ancora un altro compito utile. Ma, come è ovvio, tutto questo dominio cade fuori dal campo delle mie competenze. Appare, comunque, che malgrado tutto vi è abbastanza da fare. Il mio libro *Gli uomini e le rovine*[4] è ben lungi dal rinnegarlo. Chi vuole orientamenti per un ordinamento nuovo, ove un giorno esso potesse affermarsi o anche soltanto essere preparato, può sempre riferirsi a quanto in esso ho esposto, senza lasciarsi distrarre da campi diversi di problemi, da me trattati in altri libri.

D. – Nella prefazione a *Il Cammino del cinabro* l'editore Scheiwiller dice che il libro era stato concepito come se avesse dovuto uscire postumo e lei stesso nella parte conclusiva parla del momento attuale come di un «tempo di arresto», più nulla, o quasi nulla, essendovi a spingerLa ad una attività impegnativa. Tutto ciò va inteso nel senso che non porrà mano ad altre opere e che ritiene conclusa la sua attività?

R. – In effetti, sono io stesso a scrivere, nel libro in quistione, di averlo compilato per chi, in un futuro ipotetico, volesse abbracciare con uno sguardo d'insieme tutta la mia attività dando ad essa una considerazione diversa da quella che finora nella cultura corrente, specie in

Italia, le è stata consacrata. Ma ho detto anche che il libro può offrire un utile filo conduttore per orientarsi in un insieme assai vario di fasi della mia attività e per individuare la linea centrale e essenziale di essa. Per questo, non ho avuto nulla in contrario che il libro uscisse già adesso.

Quanto al «tempo d'arresto», ciò è esatto. Arresto però non vuol dire necessariamente fine. Circa i libri, specie per quel che si riferisce il far conoscere adeguatamente altri aspetti o dottrine del mondo della Tradizione, probabilmente si presenterà qualche altro tema; del resto, non vedo come, altrimenti, potrei impiegare gran parte del tempo che ho a disposizione. Per il resto, per l'«impegnarmi» in un diverso ambito, ciò non dipende da me: occorrerebbe che si presentasse qualcosa che ne valesse veramente la pena, che io avessi il senso di essere veramente richiesto e necessario. All'appello, allora non mancherei di certo. Debbo però specificare che non dovrebbe trattarsi di piccole iniziative, di aggregazione a gruppetti non controllati e friabili, quali pur siano le loro intenzioni o velleità: con ciò andrei solo a pregiudicare quel po' di autorità che in un più vasto àmbito posso avere e a fornire altri pretesti a coloro che cercano in ogni modo di squalificarmi. Che si delinei un complesso unito, organizzato con una disciplina ferrea, impersonale, prussiana, che si abbia un ambiente serio che risponda come quello dove un tempo ebbi a parlare, per gli istruttori della Milizia a Roma, per capi delle SS a Berlino, e che si possa tenere fermamente in mano; allora mi vedreste rispondere in modo incondizionato, per quanto lo permette il mio *handicap* fisico. Non occorre dire che se esistesse, per un complesso del genere, un capo al quale potessi riconoscere una superiore autorità, non esiterei ad obbedirgli. Tutto ciò ora è inesistente, né posso mettermi io a crearlo dal nulla. Sapete le difficoltà che voi stessi incontrate, per molto

meno. Il mio atteggiamento attuale è, pertanto, quello di una neutralità non escludente una condizionata disponibilità.

II

Intervista di Gianfranco de Turris, pubblicata come *La vera «contestazione» è a Destra: L'uomo di vetta (sette domande a Julius Evola)*, su *Il Conciliatore* n. 1, Milano, 15 gennaio 1970, pp. 16-19.

D. – È ormai un mese che le Edizioni Mediterranee hanno messo in circolazione la terza edizione della *Rivolta contro il mondo moderno*[5]. Essa in genere viene considerata come l'opera più importante e fondamentale per comprendere le origini di molte Sue altre posizioni. Quale significato annette a questa pubblicazione, in un clima come l'attuale?

R. – In parte, la risposta è data già dalla presentazione editoriale del libro stesso, dove è detto che questa ristampa ha una sua doppia ragione. La prima, è di ricordare che già trentacinque anni fa (perché la *Rivolta* uscì per la prima volta nel 1934 in Italia e nel 1935 in Germania) era stata bandita contro la civiltà «moderna» una rivolta che va assai più in là delle varie «contestazioni» attuali, in quanto non ha in vista gli aspetti ultimi, più recenti, del mondo moderno

(la «società dei consumi», la tecnocrazia e tutto il resto), ma si porta assai più nel profondo, risale fino alle cause prime, indica, in base ad una ricostruzione storica generale, i processi che già da tempo hanno esercitato un'azione distruttrice su ogni valore ideale e forma di organizzazione superiore dell'esistenza.

La seconda ragione è che dal libro risulta come una «contestazione» veramente globale sia possibile soltanto partendo da punti di riferimento di Destra e, più esattamente, da ciò che in un senso tutto speciale ho chiamato «mondo della Tradizione». In effetti, non si tratta di una rivolta senza centro: una rivolta viene proposta al lettore come una conseguenza naturale e implicita dopo che, con uno studio comparato abbracciante le civiltà più varie, mi sono sforzato di indicare ciò che nei diversi dominî dell'esistenza può rivendicare un carattere di normalità e di normatività, in senso superiore. Così per lo Stato, la legge, l'azione, la concezione della vita e della morte, il sacro, le articolazioni sociali, il sesso, la guerra, eccetera, oltre a quelle vie che erano state indicate per condurre l'individuo al di là della condizione umana, anziché ridurlo a poco a poco ad un essere senza volto, ad una parte sempre più condizionata in un mondo assurdo dominato dalla materia e dall'economia, perseguente solo forme di un benessere ottuso da animale umano.

Il libro, quindi, potrebbe fornire, volendo, le basi per una «legittimazione» positiva di ogni seria rivolta: non semplicemente negare, ma avere ben chiaro in nome di che cosa si dice «no» a tutta una civiltà. Ciò è assai importante, e per farsi un'idea del vuoto esistente basti considerare il carattere banale, svuotato e fiacco di tutto quello che, ad esempio, il tanto reclamizzato Marcuse pone come alternativa, partendo peraltro da una aberrante sociologia grossolanamente freudiana.

D. – Da ciò che dice, sembrerebbe proprio che le relazioni fra le idee da Lei sostenute e quelle delle varie correnti contestatarie attuali[6] soprattutto giovanili e universitarie, siano assai scarse, e ciò nonostante da parte di alcuni si siano voluti tentare accostamenti. È così?

R. – Per l'appunto. Io ritengo che se a queste correnti si proponessero i punti di riferimento di cui ho detto, esse, nella maggioranza, li respingerebbero, non avrebbero per essi comprensione alcuna, mancherebbe un suolo esistenziale di risonanza. Si sa della misura in cui le correnti contestatarie sono più o meno direttamente influenzate dalle ideologie di Sinistra, tanto da essere facilmente strumentalizzate dal marxismo. Oppure si tratta solo di un anarchismo disordinato, senza fondo, con insofferenza per ogni autodisciplina. So che i miei libri trovano molti lettori negli ambienti dei giovani. Però è da chiedersi fino a che punto essi li capiscano completamente, a ciò essendo richiesta una certa «maturità», per così dire l'«essersi fatti le ossa».

D. – Come considera il fenomeno, che ha sconcertato diversi osservatori, rappresentato da quei giovani provenienti da posizioni genericamente di Destra e che si sono autodefiniti «nazi-maoisti», «cino-fascisti», «fascisti rossi», eccetera? So che ne ha conosciuti direttamente alcuni: qual è il Suo giudizio in proposito?

R. – Già l'infelice scelta di codeste denominazioni attesta una notevole confusione intellettuale. Alcuni di quei giovani sono effettivamente venuti a trovarmi, ma nessuno mi è sembrato avere una seria preparazione. Si soggiace alla

suggestione di certe formule che prendono il posto delle idee. In alcuni di loro mi ha colpito una curiosa animosità nei riguardi del MSI, del quale essi spesso avevano fatto o facevano parte. Si giustificano dicendo che questa è la conseguenza di una delusione. Accusano il MSI di non aver più mordente «rivoluzionario» e di collusioni politico-ideologiche con la borghesia «benpensante», anche nei riguardi del cattolicesimo, di certi atteggiamenti genericamente «patriottardi», eccetera. Ma, a tale riguardo, io credo che bisognerebbe distinguere, e riconoscere da una parte le condizionalità che, data la situazione, un partito deve subire in quanto tale; dall'altra parte la difficoltà di trovare un «fondo» sufficiente di forze di diverso e più intransigente orientamento.

Si deve ricordare, del resto, che accuse analoghe, di transazioni con la borghesia, col costume e con le convenzioni borghesi, con la religione dominante, furono rivolte allo stesso fascismo. È in una sede diversa da quella di un partito o, almeno, dell'ufficialità di un partito, o «parapolitica», che quelle istanze «rivoluzionarie» potrebbero essere fatte valere, e vi sarebbe per un'*élite* un campo fecondo d'azione, a tale riguardo; ma, come ho accennato, mi sembra che questi «insofferenti», questi «intransigenti» non abbiano, tutto sommato, idee molto precise; e deplorare soltanto, a poco serve.

D'altra parte, se il discorso cade sull'anticonformismo e sul rigetto del cosiddetto sistema borghese, assai di frequente ho potuto rilevare, nei giovani, una singolare incongruenza: mentre insistono sul piano politico e ideale in un atteggiamento rivoluzionario, troppo spesso, esistenzialmente, nella vita pratica individuale, essi finiscono col soggiacere in modo desolante alle *routines* dell'aborrita vita borghese (per fare un esempio: sposandosi, accasandosi tranquillamente, prolificando), trovandosi con ciò ancor più

nella necessità di «sistemarsi» nell'attuale società, e via dicendo. Francamente, il tipo autentico del *beat* (non quello buffonesco ed in fondo *snob* del *Piper*), benché deteriore, a tale riguardo mi sembra più coerente. Ed io apprezzo molto la coerenza.

D. – Passiamo all'orientamento opposto. Sembra, cioè, che in questi ultimi due o tre anni nell'ambiente culturale italiano, si stia assistendo ad un certo rivolgersi verso posizioni che vengono definite «tradizionaliste». Con clamore o in silenzio avvengono «conversioni», si formano gruppetti d'intellettuali, si fondano nuove riviste non conformiste, vengono pubblicati libri antiprogressisti. Lei, che in genere è considerato come l'esponente principale dell'idea tradizionale integrale in Italia, vede positivamente questo fiorire di iniziative?

R. – Debbo per prima cosa ricordare che quando io parlo di Tradizione mi riferisco a qualcosa di assai più originario, vasto e inattenuato di tutto ciò che correntemente viene considerato come tradizionale. È molto importante tener presente questo.

In fondo, ciò che indico sono «linee di vetta», sulle quali solo a pochi è dato mantenersi. Fra gli elementi cui Lei accenna, ve ne sono in effetti alcuni che riconoscono l'influenza su loro esercitata, a suo tempo, dai miei libri. Ma, successivamente, essi hanno sentito il bisogno di ripiegare su posizioni che permettano compromessi con le forze esistenti e predominanti (non si tratta, qui, di politica), come nel caso di coloro che sono diventati «tradizionalisti cattolici», non facendo caso all'orientamento tutt'altro che tradizionale preso ormai dalla Chiesa post-conciliare dell'«aggiornamento». Se ne rendano o no conto, una specie

di rinuncia sta alla base del loro atteggiamento.

Altri restano, sostanzialmente, sul piano dell'intellettualismo corrente, dove si sono fatti un certo nome: il loro atteggiamento finisce con l'essere più o meno quello dei *moralistes* (nel senso francese, tipo J. Benda e G. Marcel, per intenderci) e spesso mi ignorano deliberatamente o mi considerano come un personaggio compromettente e persino un poco tenebroso. Ciò nondimeno, a questo stesso tradizionalismo addomesticato si può riconoscere un valore, dato che l'intellettualità oggi è da noi essenzialmente orientata verso Sinistra. Il solo pericolo è che esso possa fare da surrogato e vada a distogliere gli sguardi dalla linea di un'intransigenza la quale, a mio parere, deve essere mantenuta se, come secondo un detto di Donoso Cortés da me spesso citato, è vero che, forse, ci si avvicina ai tempi «*delle negazioni assolute e delle affermazioni sovrane*».

D. – In vari Suoi libri, ma soprattutto nella *Metafisica del sesso* che in dieci anni ha avuto due edizioni italiane e due francesi e che viene considerata una delle Sue opere principali accanto alla *Rivolta*, Lei ha affrontato il problema del sesso, nello stesso tempo trattandolo da un punto di vista «tradizionale» e difendendo vedute tutt'altro che conformiste. Oggi il sesso ci viene condito in tutte le salse, si bandisce la «rivoluzione sessuale», si fa l'apologia dell'omosessualità, si vogliono far saltare tutte le «repressioni», imperano le mode del *nude-look* e dell'*unisex*, non si sa più cosa sia il pudore. Tale *boom*, da un lato, ha portato rapidamente alla volgarità ed alla pornografia commercializzata, dall'altro ad una reazione bigotta e falsamente perbenistica. Ora, quale posizione prende Lei di fronte a tutto ciò?

R. – Ebbene, bisogna fare subito delle distinzioni, alle quali nei miei scritti corrispondono due punti di vista assai diversi per impostare il problema del sesso. Nella *Metafisica* ho cercato di mettere in luce una possibile dimensione in un certo modo «trascendente» dell'esperienza erotico-sessuale, in opposto a quella a carattere oscuro, torbido e subpersonale posta sistematicamente in evidenza dalla psicanalisi ortodossa. Questa dimensione superiore fu conosciuta in molteplici tradizioni antiche e non-europee, tanto che si poté persino concepire un uso evocatorio, sacro, estatico o magico del sesso e della donna. Tale dimensione può essere riscoperta.

Da questo piano, che ha un carattere tutto particolare, e per molti oggi inusitato, va distinto ciò che si può chiamare l'etica sessuale e qui, di nuovo, si deve fare distinzione fra quel che può valere per un'epoca normale, «tradizionale», con le istituzioni ad essa proprie aventi una vera legittimazione, e quel che può valere invece per un'epoca di dissoluzione, come l'attuale.

Per me è assai importante distinguere, in genere, la «grande morale» dalla «piccola morale» ed il mio atteggiamento anticonformistico non può non comportare anche l'avversione per quello che Vilfredo Pareto chiamò il «virtuismo», la piccola morale sessuale borghese. Ciò, evidentemente, non vuol dire mettersi sulla stessa linea della conclamata «rivoluzione sessuale», per via del carattere deviato, banale e «democratico» di essa.

Ritengo che in tempi come gli attuali un tipo di uomo differenziato (sottolineo questo requisito) può rivendicare per sé un alto grado di libertà sessuale. Va ricordata la giustezza di quanto disse Nietzsche, ossia che la «dissolutezza» (che però, qui, si dovrebbe intendere

semplicemente come libertà sessuale) non è un argomento se non per coloro che non possono permettersela, perché allora può solo avere effetti deprecabili.

Ebbene, i moderni apostoli della «rivoluzione sessuale» quella libertà la rivendicano per chiunque, facendo del sesso libero una specie di genere di consumo di massa. Ciò comporta, fra l'altro, proprio una degradazione ed una banalizzazione di tutto quel che è sesso. In un capitolo di un mio libro recente, *L'Arco e la Clava*[7], capitolo che s'intitola proprio *Libertà del sesso e libertà dal sesso*, l'ho messo in luce analizzando le vedute di due noti esponenti della «rivoluzione sessuale», Wilhelm Reich e Luigi De Marchi, suo «discepolo» italiano.

Si può prender posizione contro questo movimento da un punto di vista del tutto opposto al moralismo borghese o bigotto. Ciò vale anche, ad esempio, per la questione del *nude-look*, per l'esibizionismo femminile in genere, per certa pornografia ormai commercializzata e dilagante. Tutto questo, in realtà, è controproducente e porta, ancora una volta, ad una banalizzazione e ad una primitivizzazione, all'eliminazione di quel «contenuto di tensione» che condiziona ogni più profonda e interessante esperienza del sesso.

Mi è capitato di leggere che l'intervistatore di una ragazzina *beat* non poté fare a meno di soffermare il proprio sguardo sulle di lei gambe che la minigonna, nella posizione seduta, lasciava scoperte sin quasi alle mutandine. Al che, la ragazza disse: «*Mi guarda così le gambe perché lei è un matusa vizioso; i nostri giovani non vi badano nemmeno*». Questo è davvero un bel risultato della «rivoluzione sessuale» così come è stata interpretata oggi… Lo stesso è quindi da dire per altri aspetti di essa. L'*unisex*, la diffusione della pederastia (di là dai casi dovuti ad anomalie costituzionali) sono ulteriori fenomeni assai istruttivi.

D. – Poco fa Lei ha fatto riferimento a un «tipo di uomo differenziato», e tale definizione ricorre spesso nei suoi libri, soprattutto in quelli che trattano di «orientamenti esistenziali». Potrebbe dirci che cosa intende con una simile designazione?

R. – Una risposta che esaminasse a fondo la questione ci porterebbe alquanto lontano: per essa sono costretto a rimandare al mio *Cavalcare la tigre*. Ma, con riferimento al contenuto specifico di cui si è trattato in precedenza, può essere sufficiente dire che il «tipo di uomo differenziato» è quello che, come personalità, è in grado di assumere un atteggiamento attivo, anziché passivo, di fronte a tutto ciò che in lui è istintualità, passione, impulso, affettività, «natura». È colui che, almeno in parte, ha in sé quel principio che un'antica filosofia chiamò il «sovrano interiore», l'*egemonikon*. Nel campo del sesso, come in altri campi, per lui dovrebbe valere questa norma: «*Ti è lecito fare ciò da cui sai che, se vuoi, puoi anche astenerti*».

D. – Per concludere vorrei chiederLe che cosa pensa si possa fare per una seria reazione a questo sinistro «sistema» e, in particolare, per la lotta contro il comunismo nel nostro Paese.

R. – Con il secondo punto della sua domanda Lei mi porta in un campo che non è il mio, essendo essenzialmente pratico. Organizzare quella che, con una espressione felice, è stata chiamata «la piazza di Destra» mi sembra essere ottima cosa. Sono inoltre da approvare e incoraggiare iniziative come quelle prese dal *Borghese* per una difesa nazionale senza specifici vincoli partitici, compreso il

«Soccorso Tricolore». Molto importante sarebbe, però, un'azione adeguata e silenziosa nel campo delle forze armate e della polizia, le umiliazioni da esse subite continuamente ad opera dell'atteggiamento pavido dei governanti del centrosinistra potendo offrire un terreno favorevole.

Ma, se dovesse essere questione di una reazione di fondo contro il «sistema», il che vale quanto dire contro le strutture della società e del mondo moderno in genere, secondo me vi sono poche prospettive: le conclusioni cui sono giunto al termine dell'esposizione del corso spiritualmente involutivo della Storia, nella *Rivolta*, sono pessimiste. Non si tratterebbe di «contestare» e polemizzare, ma di far saltare tutto in aria: il che, al punto attuale, è ovviamente fantasia e utopia, con buona pace per uno sporadico anarchismo. Forse occorre che un destino si compia, che un ciclo si chiuda. Possibile e importante può essere solamente un'azione di formazione e di difesa interiore individuale, per la quale una formula adatta è: «*Fa' in modo che ciò su cui non puoi nulla, nulla possa su di te*».

E non senza relazione con tutto ciò, per concludere la nostra chiacchierata, vorrei citare questo passo dell'introduzione alla *Rivolta*: «*Oggi conta soprattutto il lavoro di chi sa tenersi sulle linee di vetta: fermo nei principî, inaccessibile a qualsiasi concessione; indifferente di fronte alle febbri, alle convulsioni, alle superstizioni ed alle prostituzioni al cui ritmo danzano le generazioni ultime. Conta soprattutto il silenzioso tener fermo di pochi, la cui presenza impassibile, da "convitati di pietra", serva a creare nuovi rapporti, nuove distanze, nuovi valori; a costruire un polo il quale, se di certo non impedirà a questo mondo di deviati e di agitati di essere quello che è, varrà però a trasmettere a qualcuno la sensazione della verità, sensazione che potrà fors'anche essere principio di qualche crisi liberatrice*».

III

Intervista di Enrico de Boccard, pubblicata come *Conversazione senza complessi con l'«Ultimo Ghibellino»*, su *Playmen* n. 2, Roma, febbraio 1970, pp. 15-22.

D. – Lei è l'autore di un'opera, recentissimamente uscita in terza edizione italiana dopo essere apparsa anche in tedesco, considerata come fondamentale da quanti seguono attentamente la sua attività: *Rivolta contro il mondo moderno*. Si afferma da più parti che lei, con questo libro, uscito per la prima volta nel 1934, ha precorso di diversi lustri le vedute, oggi tanto strombazzate, espresse dal Marcuse. In altri termini, pur muovendo da posizioni del tutto diverse da quelle del professore tedesco-americano, lei sarebbe stato il primo a prender posizione contro il «sistema». Ritiene valido questo accostamento al Marcuse? Inoltre, data la parte che Marcuse ha nelle attuali forme di «contestazione» giovanile contro il mondo moderno, quale significato e quale portata ha per lei questo movimento contestatario?

R. – In verità, quanto al «precedere» il Marcuse, e dicendo cose assai più interessanti, molti altri autori dovrebbero essere nominati. Vari antecedenti si trovano già in un De Tocqueville, in un J.S. Mill, in un A. Siegfried, nello stesso Donoso Cortés, in parte in Ortéga y Gasset, soprattutto in Nietzsche, ancor più nell'insigne scrittore tradizionalista francese René Guénon, specie nella sua *Crise*

du Monde moderne che io ho tradotto a suo tempo in italiano[8]. Fin dal principio del secolo Nietzsche aveva previsto uno dei tratti salienti degli sviluppi accusati dal Marcuse, con le brevi, incisive frasi dedicate all'«uomo ultimo»: «prossimo è il tempo del più spregevole degli uomini, che non sa più disprezzare se stesso», «l'ultimo uomo dalla razza pullulante e tenace», «noi abbiamo inventato la felicità, dicono, ammiccando, gli ultimi uomini», essi hanno abbandonato «la regione dove la vita è dura». È, questa, l'essenza della «civiltà di massa, dei consumi e del benessere», ma anche della sola che lo stesso Marcuse prospettava in termini positivi, quando gli sviluppi ulteriori della tecnica, unitamente ad una cultura di trasposizione e di sublimazione degli istinti avranno sottratto gli uomini ai «condizionamenti» del sistema attuale e del suo «principio della prestazione». Il raffronto col mio libro da lei citato non è acconcio, anzitutto perché il contenuto di esso effettivamente non corrisponde al titolo; esso non è un libro che si esaurisce in polemiche, esso tratta invece anzitutto di una «morfologia delle civiltà», poi di una interpretazione generale della Storia in termini non «progressisti», di evoluzione, bensì di involuzione, su tale sfondo indicando per ultimo la genesi e il volto del mondo moderno. Solo in via naturale e consequenziale una «rivolta» viene proposta al lettore e, propriamente, dopo che con uno studio comparato abbracciante le civiltà più varie ho cercato di indicare quel che nei varî dominî dell'esistenza può rivendicare un carattere di normalità in senso superiore: così per lo Stato, le leggi, l'azione, la concezione della vita e della morte, il sacro, le articolazioni sociali, l'etica, il sesso, la guerra, e via dicendo. Questa è la prima differenza fondamentale rispetto alle varie contestazioni di oggi: non ci si limita a dire di «no», ma si indica ciò in nome di cui si dovrebbe dire di «no», ciò che

può veramente giustificare il «no». Ed un «no» davvero radicale, che non si restringe agli aspetti ultimi del mondo moderno, alla «società consumistica», alla tecnocrazia ed a tutto il resto, ma va assai più nel profondo, risalendo alle cause, considerando i processi che hanno esercitato già da tempo un'azione distruttiva su ogni valore, ideale e forma di organizzazione superiore dell'esistenza.

Questo né il Marcuse, né i «contestatari» in genere lo fanno: non ne hanno né la capacità né il coraggio. In particolare, assolutamente da rigettare è la «sociologia» del Marcuse, determinata da un grossolano freudismo, con tonalità perfino reichiane. Così, quanto mai squallidi e insipidi sono gli ideali che egli sa proporre pel tipo di società auspicata dopo la «contestazione» e il superamento del cosiddetto «sistema».

Naturalmente chi si immedesima nell'ordine di idee esposto nel mio libro non può indulgere in nessun ottimismo. Ritengo ancora possibile soltanto un'azione di difesa individuale interiore. È così che in un altro mio libro dal titolo *Cavalcare la tigre*, ho cercato di indicare gli orientamenti esistenziali che si addicono ad un tipo umano differenziato in un'epoca di dissoluzione, come l'attuale. Qui ho dato rilievo particolare al principio della «conversione dei tossici in farmaci», ossia della misura in cui, dato un certo orientamento interiore, da esperienze e da processi che per i più hanno un carattere distruttivo, si possono trarre certe forme di liberazione e di autosuperamento. È una via pericolosa, ma possibile.

Quanto agli attuali movimenti contestatari giovanili in genere, il mio giudizio è essenzialmente negativo, perché se essi possono aver spesso ragione in quel che negano, non sanno però ciò che veramente vogliono. Non solo, ma se si indicasse loro un ordine di veri valori, essi quasi senza eccezione lo respingerebbero. Infatti, quand'anche, senza

che talvolta se ne accorgano, questi contestatori non subiscano influenze marxiste, in loro predomina l'insofferenza per ogni disciplina, una turbolenza, un irrazionalismo fatto di istinti, un anarchismo di tipo inferiore e caotico, lontano da quel tipo che ancora potrebbe essere convincente, del tipo, cioè, di un «anarchismo di Destra». Del resto, in genere io non mi sento affatto di aderire al «giovinismo», alla mitizzazione, oggi molto diffusa e segno, a mio parere, di uno fra i tanti cedimenti, del «giovane» come colui da cui si dovrebbe attendere un messaggio rinnovatore in senso positivo e liberatore: meno che mai, se si ha in vista la grandissima maggioranza della gioventù di oggi, spesso non lontana da quella *beat* italiana, la contestazione della quale si riduce agli abbigliamenti carnevaleschi, allo stile dei «capelloni» e dei barboni e alla frenesia per gli «urlatori» in voga. Badi, io non sono un «matusa» barboso che non ha conosciuto la giovinezza. Da giovane, in esperienze che non rinnego per nulla, sono stato all'avanguardia dei «controcorrente», seguendo dapprima il movimento di Papini, quando, nella rivista *Lacerba*, egli faceva l'individualista anarchico, nichilista e antiborghese; poi, subito dopo la prima guerra mondiale, sono stato il principale esponente in Italia del Dadaismo, il quale non soltanto nel campo dell'arte ma altresì con riferimento ad una visione generale della vita, portò le istanze di un rovesciamento di tutto fino a limiti radicalisti tuttora non superati. Ma allora il clima era diverso, diversa era la preparazione intellettuale, diverso il fondo esistenziale.

IV

Intervista di Gianfranco de Turris, pubblicata come *Incontro con Julius Evola*, su *L'Italiano* n. 11, novembre 1970, pp. 812-820.

D. – Molti giovani acquistano e leggono indiscriminatamente i suoi libri. Che cosa pensa, a tale riguardo?

R. – Penso che la cosa può dar luogo a pericolose confusioni. Quando si tratta di giovani ad orientamento prevalentemente politico o politicoculturale, sarebbe bene che ci si limitasse a *Rivolta contro il mondo moderno*, per un quadro di insieme, per la conoscenza di ciò che fu il mondo della Tradizione e di ciò che è il mondo moderno, nonché per avere una idea di una «metafisica della storia», opposta alla storiografia corrente. Si può aggiungere *Il mistero del Graal* e *Gli uomini e le rovine* (anch'esso ristampato da Volpe tre anni fa)[9], tenendo presente, però, che il secondo libro fu scritto presso una congiuntura speciale, come eventuale orientamento per uno schieramento che poi non si costituì. Quanto a gran parte degli altri libri, trattanti l'una o l'altra «dottrina interna» tradizionale «esoterica», essa può essere letta solo per ampliare gli orizzonti, senza farsi illusioni sulla realizzabilità di certi fini che anche in tempi ben più propizi dei nostri ebbero un carattere eccezionale e richiesero specialissime qualificazioni. Per quel che riguarda non la dottrina, ma il piano pratico, gli unici compiti ragionevoli (ma già abbastanza alti) riguardano la formazione di sé. Da giovani, è facile entusiasmarsi per certe idee (che spesso vengono riposte in soffitta quando si fanno

avanti le cosiddette «necessità della vita»); è anche facile fare i rivoluzionari a parole, dato che la possibilità di farlo in modo da rovesciare realmente la situazione attuale è minima; meno facile è darsi prima di tutto una disciplina, una ferma linea di condotta per la vita di tutti i giorni. A tale riguardo, è soprattutto la lettura di *Cavalcare la tigre* e in parte di *L'Arco e la Clava* che può essere utile. Per me, quel che essenzialmente importa in una persona è la sua «realtà esistenziale». E qui il punto essenziale è essere in tutto e per tutto antiborghesi, insofferenti per ogni compromesso e conformismo borghese. In altri tempi Ernst Jünger ebbe a scrivere queste parole, che oggi di certo egli non sottoscriverebbe più, perché anche lui, il combattente pluridecorato, si è normalizzato e rieducato: «Meglio essere un delinquente che un borghese». Naturalmente, è un paradosso. Tuttavia sono parole sul senso ultimo delle quali si dovrebbe riflettere. I giovani, li attendo al traguardo, almeno, dei trent'anni. La prova se i loro entusiasmi e interessi di oggi (compresi quelli suscitati dalla lettura di opere «tradizionali») hanno una radice profonda, sarà data dal loro aver tenuto ben fermo fino ad allora, in tutti i dominî.

V

Intervista di Gianfranco de Turris, pubblicata come *A colloquio con Julius Evola*, su *Pianeta* n. 44, Torino, gennaio-febbraio 1972, pp. 135-137.

D. – Ora come ora, quale crede che sia il motivo del silenzio che è gravato sul Suo nome e sulla Sua opera praticamente dal 1950 al 1967?

R. – In realtà, questo silenzio, in termini anche di una vera e propria «congiura del silenzio», dura tuttora, per quel che riguarda la cosiddetta «grande stampa» e la corrispondente «critica» (salvo poi a scrivere cose inesatte nei miei confronti ed a riportare dichiarazioni da me mai fatte)[10]. Di nuovo vi è solo la recente, più ampia richiesta e diffusione dei miei libri, che raggiungono il pubblico per la via diretta. È bene sottolineare che il «silenzio» cui Lei accenna è condiviso anche da certi ambienti che si proclamano di «destra». Quanto alle ragioni del fatto, ve ne sono diverse. In prima linea vi è il sistema delle «cricche» di intellettuali; poi vi è il senso di una effettiva eterogeneità delle idee da me difese e rappresentate rispetto a quelle degli altri; in terzo luogo, vi è il fatto che le mie teorie sono «scomode», radicaliste, tali da non lasciare spazio a compromessi. Si potrebbe aggiungere poi una certa paura, in alcuni, ed una loro ignoranza. Essi non si curano di informarsi seriamente e oggettivamente, e si basano sui «miti» vari creati su di me: da un lato miti politici, dall'altro pregiudizi derivanti dal fatto che io mi sono anche interessato alle discipline esoteriche ed iniziatiche, alle dottrine orientali e simili; e per una certa «cultura» tutto ciò è quasi squalificante e fornisce comodi pretesti.

D. – Ebbene, come considera allora la cerchia delle persone che attualmente seguono sempre più da vicino la Sua attività di scrittore?

R. – Scherzosamente, ho detto che oltre agli «evoliani» (Lei forse sa che a Genova si è costituito un Centro di Studi Evoliani e che un Centro analogo si è costituito anche in Francia), vi sono gli «evolomani». Fenomeni del genere sono inevitabili. Ma devo assolutamente oppormi all'affermazione che delle idee da me difese si siano impossessate «destre squallide e culturalmente vili»[11], le quali di me avrebbero fatto un loro araldo. Chiunque essi siano, che degli elementi, specie in ambienti di giovani, dimostrino un interesse per le idee «tradizionali», ciò attesta una sensibilità e malgrado tutto rappresenta qualcosa di positivo: di «culturalmente vile» non è per nulla il caso di parlare, ma esattamente del contrario: della dimostrazione di un coraggio che in molti giovani di destra è, poi, non solo intellettuale, ma anche fisico. Qualche travisamento da parte di amici in buona fede e di simpatizzanti, può essere rilevato: ma ciò è davvero nulla in confronto dei travisamenti sistematici o in malafede dei nemici. D'altra parte, è di nuovo con intenzione maligna che mi si indica come colui che suscita un interesse negli ambienti dianzi accennati, quasi che essi fossero i soli. A dimostrare il contrario, basterebbe il fatto, ad esempio, che la Televisione francese (in Francia è uscita la traduzione di sei miei libri)[12] si è presa la pena di mandare qui una sua *équipe* per una lunga intervista, e che un invito allo stesso fine, cui non ho però potuto dar seguito, l'ho avuto dalla Televisione svizzera.

D. – In conclusione, quale parte del Suo pensiero (che si è occupato di molteplici settori) crede che oggi possa avere maggior presa sui lettori, in specie giovani? E perché?

R. – Più che «possa avere maggior presa», io direi

«dovrebbe avere maggior presa». Ebbene, penso che si tratti di quegli aspetti delle idee da me difese che possono costituire la controparte positiva, e quindi la legittimazione, di una vera «contestazione totale» al mondo di oggi.

VI

Dall'inchiesta di Fausto Gianfranceschi e Giampiero Pellegrini *La restaurazione della cultura*: risposta pubblicata come *Valori eterni e cricche intellettuali*, sul supplemento a *Lo Specchio* n. 8, Roma, 20 febbraio 1972, pp. VII-VIII.

D. – La sua opera – ed in particolare *Rivolta contro il mondo moderno* (Edizioni Mediterranee), la cui prima edizione è del 1934 e l'ultima del 1969, in pieno periodo di presunta contestazione – gode in questo momento, specie fra i giovani, come hanno rivelato anche alcune inchieste di parte marxista, di una larghissima popolarità; proprio quella popolarità che Le fu negata dalla cultura «ufficiale» fascista e, successivamente, dalle cricche culturali del dopoguerra. Quali crede siano le cause di questa rilevante «richiesta» del pubblico che sta provocando la ristampa di tutti i suoi libri?

R. – La ragione del fenomeno accennato sta forse nell'esser stato avvertito il fatto che mentre da un lato io sono all'avanguardia fra coloro che negano il sistema vigente, e in particolare l'ordine e il costume borghesi,

dall'altro lato offro l'alternativa antimarxista per tale negazione, ora direttamente, in libri come *Gli uomini e le rovine*, ora indirettamente, in altre opere che trattano del mondo della Tradizione, dei suoi valori e dei suoi principî. Questa controparte positiva manca alle attuali più o meno pretestuose correnti «contestatarie» le quali al massimo sono giunte fino alle teorie di un Marcuse.

Nel periodo fascista si urtava contro la chiusura di una cultura tanto ufficiosa quanto vuota (tanto che non ha lasciato nulla dietro di sé). La forza di decisione politica non aveva riscontro in una uguale forza di decisione intellettuale e culturale. Le idee da me difese potevano solo «disturbare» perché troppo impegnative e scarsamente «strumentalizzabili». Inoltre – devo dirlo – il suolo di risonanza era effettivamente minimo, purtroppo anche fra i giovani di allora.

Nel dopoguerra, esiste effettivamente un sistema di cricche culturali; in esse si è sempre cercato di ignorarmi, a ciò non facendo per nulla eccezione certi gruppi e certe riviste che vorrebbero essere liberi, se non pure di destra. Poi vi sono ambienti di una cultura medio-superiore, i quali sono portati a solidarizzare con compromessi e con accomodamenti più o meno conformistici che non mancano di venir avvertiti dai giovani. Per questo, costoro sono maggiormente attratti dalle posizioni da me difese, distinguendosi dalle cerchia di cui dispongono certi personaggi che si sono fatti una notorietà avendo aperta la «grande stampa» e case editrici di primo piano, con un deprecabile più ampio raggio di azione e di monopolizzazione.

VII

Intervista anonima, pubblicata come *Le interviste di «Arthos»: Julius Evola*, su *Arthos* n. l, Genova, settembre-dicembre 1972, pp. 6-11.

D. – È la presente l'epoca ultima, la notte oscura del *Kali Yuga*. All'avvicinarsi della catastrofe finale e di fronte all'accelerarsi del ritmo della crisi del mondo moderno, quali, a Suo parere, dovrebbero essere le direttive essenziali di un Ordine di credenti che intenda mantenere viva l'idea tradizionale e trasmetterla a coloro che vedranno la fine del presente ciclo?

R. – Lasciamo da parte l'«Ordine» e i «credenti» (!!). Si tratta semplicemente di mantenere la testimonianza della visione tradizionale della vita e della storia di contro al pensiero moderno e alla cultura profana, come più o meno noi facciamo. Non drammatizziamo troppo parlando di «catastrofe» e simili e di compiti «post-diluviali».

---

[1] Cfr. quanto poi lo stesso Evola scriverà nel saggio *La gioventù, i beats e gli anarchici di Destra*, compreso ne *L'Arco e la Clava*, cit., uscito quattro anni dopo l'intervista, che potrebbe dunque essere stato redatto proprio nello stesso periodo dell'intervista (N.d.C.).

[2] Atanòr, Todi-Roma, 1928; poi Edizioni Mediterranee, Roma, 2004, che comprende anche la riconversione in italiano della sua traduzione tedesca del 1933 (N.d.C.).

[3] La formula compare già nella prima edizione 1943 de *La Dottrina del Risveglio* (N.d.C.).

[4] Edizioni dell'Ascia, Roma, 1953; poi Edizioni Mediterranee, Roma, 2001, con la riproduzione delle bozze dell'opuscolo *Orientamenti* (N.d.C.).

[5] Il libro era apparso verso la metà del 1969. L'intervista venne effettuata nel settembre- ottobre 1969 (N.d.C.).

[6] Si può dire che la «contestazione» sia sorta in Italia verso la fine del 1967 nell'Università di Trento e Roma. Cfr. Marco Iacona, *1968. Le origini della contestazione globale*, Solfanelli, Chieti, 2008 (N.d.C.).

[7] Scheiwiller, Milano 1968; poi Edizioni Mediterranee, Roma, 2000 (N.d.C.).

[8] Tr. it.: *La crisi del mondo moderno*, Hoepli, Milano, 1937; Edizioni dell'Ascia, Roma, 1953; Edizioni Mediterranee, Roma, 1972 (N.d.C.).

[9] Cioè nel 1967, ristampato in seguito anche nel 1972. L'ultima edizione, la quinta, è presso le Edizioni Mediterranee, Roma, 2001 (N.d.C.).

[10] Ci si riferisce soprattutto alla pseudo-intervista

pubblicata su *Panorama* n. 270 del 17 giugno 1971 (N.d.C.).

[11]è una frase del critico d'arte Paolo Fossati contenuta nel saggio *Julius Evola*, pubblicato nello stesso numero di *Pianeta*, pp. 126-134, in cui è apparsa la presente intervista (N.d.C.).

[12] All'epoca dell'intervista erano: *La Tradizione ermetica*, *Il mistero del Graal*, *La Dottrina del Risveglio, Metafisica del sesso, Cavalcare la tigre, Lo Yoga della Potenza* (N.d.C.).

INDICE